يوسف الصديق

هل قرأنا القرآن؟

أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ



دار محمد علي الحامي

التنوير

على كلّ مفكّر يروم تأسيس فكره الحداثي أن يستعدّ إذن لتحمّل تبعات مخاطرة كتلك، وأن يواجه نبذ جماعته ليجد مكانه في عالم الفلسفة الرّحب وفي انتماء جديد إلى مجتمع العلماء . أَوَ ليس هدف كلّ مفكّر أن يتوصّل إلى إدراك خصوصيته في المعرفة نفسها، بعيدا عن كلّ ما من شأنه أن يجعله رهين فضاء يستعدي اختلاف الآراء والعقائد؟

لا بدّ من الاعتراف بأنّني لا أمثّل هنا إماما ولا مفسّرا، بل إنّ تلك الرّوح الفلسفيّة هي التي دفعتني إلى مرافقة القول القرآنيّ محاولا تتبّع ذلك الخيط الرّفيع الذي عملت المؤسّسة التّفسيرية على إخفائه . وعلى امتداد هذا الخيط يوجد مجرى الفكر القادر على الالتحاق بالفكر الكوني والتواصل مع آونته الحاسمة .

يوسف الصدّيق

هل قرأنا القرآن؟

الكتاب: هل قرأنا القرآن؟ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا
تأليف: يوسف الصدّيق
تعريب: منذر ساسي
لوحة الغلاف: لويس ألبيرتو هيرنديز
الطبعة الأولى: 2013

الطبعة العربية
دار محمّد علي للنّشر ©.
نهج محمّد الشّعبوني - عمارة زرقاء اليمامة - 3027 صفاقس، تونس.
الهاتف: 00216/74407440 الفاكس: 00216/74407441
البريد الألكترونيّ:edition.medali@tunet.tn
الموقع: www.edition-medali.com
رقم النّاشر:16-13/484

التّرقيم الدّولي:1-384-33-9973

بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر :
لبنان: بيروت - الجناح - هاتف وفاكس: 009611843340
مصر: القاهرة - وسط البلد - هاتف: 0020227738931 فاكس: 0020227738932
تونس: هاتف: 0021674407440 بريد إلكتروني: darattanweertunis@gmail.com
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com
الطبعة الفرنسية

الناشر الأصلي
© Editions de l'Aube
2006
Rue Amédée Giniès
84240 LA TOUR D'AIGUS,
FRANCE

يوسف الصدّيق

هل قرأنا القرآن؟

﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾

تعريب: منذر ساسي

بمراجعة المؤلّف

دار محمد علي الحامي

التنوير

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

[البقرة: 269]

﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

[النّحل: 125]

الإهداء

إلى والدي، «سيدي»، المرحوم محمد الحفناوي الصدّيق (1897 – 1980)،

كان صاحب مكتبة لا يتكلّم إلّا العربيّة وكان ذا إيمان بالقول الإلهي متجذّر هادئ..

وفي مواجهته استبداد المستعمر، كان «يغبط» حتى الاندهاش عمل الذكاء والتقدّم في أوروبا، وفي فرنسا نفسها وهي التي سجنته مرارا.

هكذا تعلّمت منه الأهمّ من قراءة ومن عشق الحريّة والمعرفة، وأن لا أصالح فيّ بين الضغينة والكراهية.

فلتكن ذكراه على صدارة هذا الكتاب حيّة فيّ ممجّدة.

إلى شباب تونس وشابّاتها
أملا في أن يغيّروا هم ما بأنفسنا
وأن يفتحوا على مصراعيه باب القراءة،
قراءة العالم والنصّ كما يقرأ الفلكيّ صفحة السماء.

يوسف الصديق

الإهداء للنسخة العربية

إلى والدتي المرحومة فاطمة المأمون
موطني الأوّل، منطلقي إلى لغتي الأمّ.

يوسف الصديق

مقدّمة المؤلّف للنّسخة العربية

منذ أن جاءتنا أولى التّفاسير المدوّنة مع ذلك المنسوب إلى أحد تابعي التابعيين مقاتل بن سليمان، منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا بقي المسلم وغيره ممّن يهتمّ بالإسلام يستهدي طريقه في التعرّف على معاني القرآن وألغازه من فضاءات استقرّ فيها التّفسير على أرض التلاوة والترتيل لا على مفهوم القراءة الحقّ بمعناها الأوفى. ونقصد بالقراءة بالمعنى هذا عملية التفكيك والتركيب المتجدّد للوحدات المعنويّة ثمّ وصلها مع غيرها من المعاني في ذات النصّ مع تحديد المواقع والشخصيات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النصّ. هذا فيما يخصّ أيّ نصّ كان، أدبيّا أو علميّا أو فنيّا. أمّا في كبرى النصوص التي استبدّت بالإنسانية في فترة ما، فغيّرت وجهة التاريخ أو أثبتت معالم لسبل جديدة ارتقاء بالإنسانية إلى ما هو أبين لمنزلتها وأضمن للتعرّف على كنهها وأجدر بتلاقي أفرادها وجماعاتها في أحسن درجة من التآنس والتعارف والتمدّن، فإنّ القراءة حينئذ تشترط قدرات أقوى وتحمّل العبء الأعسر في استحضار المعنى وبسطه. فلكأنّي بالكتب التي تنزّلت في حيّز إيماني تعبّدي فأضحت مقدّسة لآلاف الآلاف من النّاس عبر حقب طويلة، كأنّي بها تنفجر في ذهن القارئ كسماء متلألئة بالشموس والنجوم والنيازك والمجرّات والشهب والكواكب، تبدو لنا في أوّل نظرة منتشرة مبثوثة على سماء مسطّحة في حين أنّ نظرة العالم الفلكي ترجع له يقينه بابتعاد هذا النجم عن ذاك بآلاف

السنين الضوئيّة أحيانا، فيدرك أنّ منها ما انطفئ منذ آماد سحيقة ولم يصل ضوءه للعين البشرية إلا في لحظة رؤيته ليلة صافية ما...

هكذا كان علينا وعلينا اليوم أن نقرأ كتابا عظيما مثل هذا الذي فجّر لنا في أوّل ما فجّر، الأمر بالقراءة. فهل نحن قرأناه يوما بهذا المعنى؟

إنّ ما كان مخفيّا ولغزا دوما عصيّا عن أن يكون مادّة للتّفكّر، ذلك الذي لا نقوى إلّا على »ترتيله«، هو ذاته الشيء الّذي يتحدّد به كلّ نتاج ديني صار كتابة مقدّسة، ذلك ما يسبغ عليه شرعيّة أبديّة لكونه موحى من السماء. ومع ذلك ليس هناك ما يقضي بأن يخرج الوحي عن دائرة الفكر في وقت لم يزل فيه هذا الوحي غضّا وفاعلا لدى أناس آمنوا بصدقه وعاينوا أثره في القطع مع عالم قديم أتى ذلك النبيّ الذي آمنوا به ليهدمه وينسف خطابه البالي. ولم يكن الوحي ليخرج عن نطاق الفكر إلّا بعد فترة متأخّرة عن زمن نزوله، أي حالما أعيد الاشتغال على القول المبلّغ من النبيّ عن طريق الخلف. وهؤلاء هم التابعون الّذين أدركوا زمنه وصاروا يشكّلون سلطات متنوّعة أرادت أن تتكوّن وتستمرّ في الحضور والتأثير، فعمدت إلى فصل الفكر عن المقدّس، وأقامت قواعد المعتقد لتنقلب في النهاية إلى كنيسة وفضاء طقوسي مغلق. الأمر أشبه بآلة أُنشئت عبر التاريخ لتستمرّ في إنتاج «المعنى الأحادي» الذي اختطف النصّ القرآني فلم يبق منه غير بعده الجمالي وقدسيّةٍ تجانب العقلانيّة وأحيانا تضادّها.

ينبغي أوّلا أن نفهم أنّ «الحدث القرآني» هو القول الإلهي المبلّغ من محمّد وهو في الوقت نفسه انعكاسٍ هذا القول داخل المخطوط المقدّس في الإسلام. غير أنّ الغشاء الذي أُريدَ به أن يكون حاميا للوحي كوحدة متفرّدة وواقيا يجنّبه تسرّب الفكر البشريّ، قد استمرّ منذ زمن صحوة العقلانيّة «المناضلة» إلى أفولها خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، في لجم كلّ خطاب يدّعي التجديد وفي حشره داخل حدود رسمتها

المؤسّسة التفسيرية وأحكمت من خلالها قبضتها على المسطور القرآني.

ارتهن النصّ القرآني إذن، وهو المساحة المتاحة للقراءة، إلى هذه الإستراتيجية التي ادّعت حمايته بينما لم ينله منها سوى العزل والانفصال عن دائرة التفكّر الكوني الأعدل قسمة بين البشر. ورغم ذلك، فليس ثمّة نصّ منزّل، من بين نصوص الإرث التوحيدي على الأقلّ، أوضح من القرآن في تنقية فكرة الوحي من شوائب التلغيز واللاعقلانية والاقتصار على مجموعة بشرية بعينها، بل لقد رفع هذه الفكرة إلى علياء المفهوم وعزّته. وقبل أن يطال التعسّف مقولة الوحي لتنحدر إلى مجرّد ظاهرة كلاميّة منطوقة ما لبثت أن ثبّتتها الكتابة الإنسانية، قطع هذا المفهوم مع كلّ الدلالات التي سبقته ليأخذ في القرآن معنى الانخراط الإلهي في العالم. هذا الوحي الإلهي نفسه نراه موجّها في الخطاب القرآني، وباستخدام مباشر لكلمة «وحي»، إلى النّحل كي تسلك سبلا رعوية قصد الغذاء، و إلى الأرض كي تزلزل زلزالها وكذلك بتنزيل قول مغاير إلى النبيّ المتأمّل الذي راح يناشد ربّه مدّه بآية في لحظة انعزال عن عالم بال.

هناك إستراتيجية بالمعنى الدقيق للكلمة، تلك التي حصرت فكرة الوحي الإلهي في مجرّد الإملاء الحرفي الذي قد يكون الله قد أجراه وفق مقاييس إنسانية في النطق، ما جعل أناسا، ظنّوا أنّهم أفلحوا في تقويضها بالسخرية والتصوير الأدبي الخيالي، يقعون في شراكها. ذلك ما حصل من الأزمة التي فجّرها في كلّ أرجاء العالم الإسلامي الكاتب سلمان رشدي مع نشره لعمله الروائي «الآيات الشيطانية». فكم يبدو ساذجا الاعتقاد بأنّ القصّة القديمة التي عُرفت بحادثة «الآيات الشيطانية»، والتي أوردها الطبري وبعض آخر من أعلام التفسير، قد أفلتت من رقابة تلك الآلة الإستراتيجية التي عمدت إلى إبعاد الثقافة العربية والإسلامية عن فضاء التاريخانية والفكر. كان المقطع المتعلق بـ"الآيات الشيطانية» كما

ورد في أخبار المؤرّخين القدامى من المسلمين، ومنذ البداية، عنصرا من عناصر هذه الميكانيكية المتداخلة. وإذ أحاط المفسّرون هذا الخبر الذي نُقِل عن حياة الرسول بلباس الريبة والاشتباه، وشكّكوا في حضور من ورد ذكره من الشهود على ذلك الحدث وفي دلالة تدخّل الشيطان في ما أوحي إلى النبيّ، فإنّهم لم يقوموا بذلك إلّا بتخفيف، بل بإبطال وطأة ما كان يطرأ في تاريخ النبوّات من تدخّل شيطاني. وليس هذا الحدث الفريد في حياة النبيّ بغريب عن هذا السياق الذي تضمّنه بوضوح القول القرآني نفسه وغفلت عنه المؤسّسة التفسيرية: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1].

يبرز هذا القول بوضوح أنّ علاقة التخاطب التي تصل النبي بالله كانت تتحقّق من خلال فجوة يمتنع وصلها، تفصل أبدا الكلم الموحى عن متلقّيه ذي الطبيعة البشريّة. تفتح تلك الفجوة نفسها الباب أمام خطر التشوّش والخلط والتسلّلات الخدّاعة الذي يطال قولا مغايرا تنزّل على أنّه ذو مصدر إلهي. إنّها كذلك الفجوة التي دأبت مؤسّسة التّفسير على رأبها وهي التي أعطت كلّ ذلك الحجم لنبيّ حلّ على طراز جديد، نبيّ مفكّر مختلف عن نحل أنتج عسلا وأرض تزلزلت، يحمل عبء الأمنيات في سعيه للتأمّل في العالم المشوّش وإدراكه.

---

(1) سورة الحجّ، الآية 52.

دفعت لفظة «أمنية»، هذه التي وردت في النصّ القرآني واشتُقّ منها فعل «تمنّى» وجمع «أماني»، بالمفسّرين إلى توخّي الحيطة في تقصّي معناها البعيد. ونرى أنّها الكلمة نفسها التي أوردها الإنجيل في نسخته اليونانية، حين وقف المسيح يشكو عزلته على إثر تخلّي إلهه عنه وتركه يواجه غواية الشيطان، وهو ما يُعرف بـ«غواية المسيح» (La tentation du christ). وقد جاء في النصّ اليوناني أنّ هذه الفجوة في امتحان المسيح هي كلمة «أمنية» التي اشتقّت الفرنسية منها كلمة (Hymne) أي النشيد المدفوع بالهوى.

لكن، وقبل ذلك الذي تعرّض له عمل الكاتب الهندي البريطاني سلمان رشدي في رواية «الآيات الشيطانية»، ولقرون خلت، كان ابن المقفّع قد أدرك على نحو متميّز طبيعة تلك الفجوة التي عمل التّفسير على ردمها، إذ جوبه بمصير يزيد في قسوته عن مصير رشدي عندما نهشته تلك الآلة التي أرستها الإستراتيجية السّالف ذكرها. فقد تعرّض ابن المقفّع، هذا الأديب الضخم، إلى شتّى صنوف التعذيب قبل أن يُعدم في سنّ السادسة والثلاثين، وهو المؤسّس لما كان يمكن وينبغي أن يكون في خدمة المشروع المضادّ لتلك الآلة والحامل للفكر إلى موقعه الطبيعي داخل القول القرآنيّ وضمن ورشات ثقافة الإسلام عامّة.

قضت رحى إستراتيجية المؤسّسة التّقليديّة الإسلاميّة بأن ينحدر ابن المقفّع اليوم لدى عامّة المثقّفين إلى محض مؤلّف لكتاب الأمثال «كليلة ودمنة» ذي البعد الفلسفي والسياسي، والذي يقال إنّه قد نقله عن أصله الفهلوي الذي لا يُعرف عنه شيء. وقد عمل هذا المفكّر منذ سقوط دولة الأمويين على تفكيك إستراتيجية المؤسّسة التّفسيرية التي تقوم أساسا على ركيزتين هما كونية النصّ القرآني المضمّن في المصحف من جهة، وعدم السماح لأيّة ترجيحات أو خيارات في تصحيح البناء الأوّلي الذي شيّده صحابة الرسول في نقلهم لأحاديث النبيّ ولسنّته. وقد كانت المؤسّسة التقليدية حازمة في إنزال هؤلاء الصحابة على حدّ سواء منزلة القداسة نفسها التي تجعل من كلّ فرد منهم في منأى عن النّقد والمساءلة وإن اختلف مع نظير له في النّقل أو الرأي إلى حدّ الاقتتال على ميادين الحرب.

وجاء الانقلاب العباسي بعدها، ولزمن وجيز ساده التردّد في التعامل مع هاتين الركيزتين الصلبتين، ليفتح ثغرة ذليلة كالتي تشهدها عادة عصور التحوّل السياسي، حيث ظهرت محاولة ابن المقفّع في فتح ذلك الملفّ المغلق فكان من بين مؤلّفاته في هذا الصدد مثلا رسالته في الصحابة. ولم

تُعرف هذه الرسالة في نسختها المكتملة لكنّها وردت إلينا عبر ردود نقدية، تماما كما هو الحال مع كتابات المعتزلة وابن باجة (يُذكر في هذا الصدد أنّ عددا من العلماء المعاصرين لم يتردّد في القول إنّ هذه الرسالة قد شكّلت منعرجا في التاريخ الإسلامي). واختار بعض من المؤلّفين الذين ظهروا فيما بعد المضيّ في نهج ابن المقفّع عارضين أفكارهم بكلّ جسارة وإقدام وعزم على التفكير الحرّ المستقلّ.

«الرسالة في الصحابة» هو أوّل مؤلّف نثري بالمعنى المعاصر للّفظ، وقد رأى فيه معاصروه محاولة ساخرة في تقليد النصّ القرآني أراد بها صاحبها زعزعة فكرة الإعجاز التي ميّزت كتاب الله. فإن كان الحكم على هذا المؤلّف صادرا عن محض وهم أو عن اتّهام مدبّر بهدف ضمّه لمجموع كتابات الزندقة، فلا نرى في ذلك ما يقوم على أساس جدّي. ولئن خلت الرسالة من كلّ المحسّنات البلاغيّة المستخدمة في ذلك العصر من سجع وطباق وتشابيه بليغة وغيرها، فإنّ الغاية في ذلك هي تحرير القول ووضعه في خدمة البناء النّظري العامّ في النصّ والذي يكتسي أهمّية ترتقي فوق الجمالية المألوفة في كتابات ذلك الزمن.

توجد في هذا المؤلّف ثلاث أفكار رئيسيّة يمكننا تلخيصها كالتّالي:

- أن تُرفع توصية إلى السّلطة السياسية (الممثّلة في الخليفة المنصور آنذاك) بأن تكون هي وحدها المشرّعة، وأن تسحب مهمّة إصدار القوانين من يد الفقهاء. فهؤلاء يتدخّلون في صوغ التشريعات الجديدة بالاستمرار في نشر الوهم بضرورة أن يتولّى القائم على الرسالة الدينيّة، أو من يدّعي قدرته على تأويلها، سنّ أو تحسين أو إبطال أو تعليق العمل بقانون مشروع. وباعتبار قصر المدّة التي أُحدثت فيها تلك الثغرة، زمن المرور من دولة إلى دولة، فقد كلّفت هذه الفكرة (التي لم تزل تطرح بقوّة في عصرنا) ابن المقفّع حياته.

- وتتمثّل الفكرة المحوريّة الثانية في ضرورة مجابهة العقيدة الدينيّة التي لا تتحدّد إلّا بمقدار تناقضها مع العقل. وقد عمد ابن المقفّع إلى إصدار هذه الفكرة من وراء قناع شخصيّة الحكيم الراوية برزويه عند مثوله أمام الملك، كما ورد في مقدّمة كتاب كليلة ودمنة. وفي هذا الصدد يؤكّد المستشرق الألماني تيودور نولدكه، وفي قوله الكثير من الصواب برأينا، أنّه على افتراض أنّنا أمام ترجمة لنصّ فهلوي أصلي لمؤلّف كليلة ودمنة، فلا يمكن أن يكون هذا المقطع إلّا من وضع ابن المقفّع.

- أمّا الفكرة الثالثة، وهي التي اعتقد خصوم ابن المقفّع أنّها أتت في شكل استهزاء بالقرآن، فلا تعدو كونها (بحسب بعض مقاطع الرسالة) هنا تأكيدا بأنّ النصّ المقدّس قد تعرّض إلى عملية تحريف على إثر قراءة إيمانيّة. ومن خلال الشبكة الاصطلاحية والرمزيّة الغامضة التي شكّلتها هذه القراءة، حُجبت كلّ السبل الممكنة المؤديّة إلى قراءات مغايرة، أي إلى فكر النصّ.

كان ابن المقفّع يرى في نفسه معنيّا ببناء دولة إسلاميّة على أنقاض دولة جرّت وراءها ماضيا سحيقا، يمتدّ إلى فترة ما قبل الإسلام، كان يحمل في طيّاته بوادر سقوطها. وإذا كان اتّهامه بالزندقة قد نال منه فذلك لأنّ السّلطة التي كانت في طور البناء حينها أرادت هي الأخرى احتكار الفكر وحرّية الفكر في آن معا. لا شكّ أنّ تلك المركزيّة الفكريّة المتغوّلة قد استطاعت العمل زمن الخليفة المأمون الذي عُرف بسياسته المستنيرة خاصّة بجلبه للتراث الهليني والهلنستي، لكنّها سرعان ما أفلت (بسبب احتكار الفكر تحديدا) بعد تولّي أخيه المعتصم الحكم.

لم يسبق أن نُظر إلى القول القرآنيّ على أنّه فكر، كما لم تقم يوما دراسة حوله باعتباره كذلك. فالفشل الذي مُني به كاتب كابن المقفّع، الذي كان أوّل من استعمل لفظ «فيلسوف» ضمن نصّ عربي، يؤكّد أنّ فكر الإسلام

منذ تحوّله لحظة ظهور القرآن، لم يجر تناوله إلى يومنا هذا إلّا في أعقاب إنشاء ثانوي لم يتمّ خارج القول القرآنيّ فحسب، بل غالبا ما جاء ليخالف حقيقته الأصليّة وليقف بوجه الثقافة الجديدة التي يعد بها. وليس في العرب أنفسهم وخاصّة في صفوف علماء الدين وأصحاب المصنّفات التّفسيريّة والفقهيّة من نجده متماهيا مع فضاء هذا الفكر، فلم يسع أحد لإدراكه، والتأمّل فيه ومن خلاله، وتحديد محتواه، والتقدّم بتقدّمه، إلّا عند إعادة تناول ما كان مادّة أولى فيه، أي النصّ القرآنيّ نفسه. ولم يلبث أن غمر هذا التناول الجديد تلك المادة الأصلية بحجُبه على يد القائمين عليها.

وللتوصّل إلى فهم حقيقيّ ندرك من خلاله انتماء القول الذي جاء به محمد إلى الفكر المحض، لا بدّ (وكم يبدو ذلك عسيرا!) أن يتدرّب المرء على التمتّع بملكة النظر المزدوج في قراءة بعض السّطور التي تحتويها النّصوص المؤسّسة في هذا الجانب، وذلك من المعارف، العربيّة منها والغربيّة. سوف نورد هنا «عيّنة» نروم من خلالها في هذه المرحلة التقديميّة الكشف عن كيفيّة إعمال هذا النظر المزدوج المركّز على أهمّ النّصوص التأسيسيّة في الفكر الإنسانيّ، والتي أُقصيَ من فضائها لمرّتين القول القرآنيّ، مرّة من قبل من يؤكّد انتماء القرآن إلى ثقافتهم، وأخرى من قبل نظرائهم الغربيين الذين رأوا في إقصاءه من هذا الفضاء المشترك ما يناسب أهدافهم. ورد في محاورة «السفسطائي» عند أفلاطون ما يلي: «ينبغي القول إنّ النقد هو أهمّ أشكال الطهر والسيادة، ويجب بالمقابل اعتبار المرء الذي لم يخضع للنّقد، ولو كان الملك الأعظم، كمن أصابه الرجس الأكبر.[1]»

(1) أفلاطون، السفسطائي، ص. 230 231

كيف لنا أن نغفل من خلال هذه «اللّعنة» السقراطية عن نظيرتها التي يوردها هذا المقطع من الآية القرآنية: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾. لكن نصّا ورد قبل هذا المقطع المستخرج من المحاورة الأفلاطونية يقول: «أعتقد أنّ باستطاعتي تمييز شكل خاصّ من الجهل، فيه من الشدّة والتمرّد ما جعله يعادل في حجمه كلّ أشكال الجهل الأخرى، وهو أن لا يعلم المرء بأنّه لا يعلم»[1]. ألا يدرك القارئ منّا مدى قرب هذا المقطع من هذه الآية القرآنية الموجّهة تحديدا إلى من عاصر النبيّ محمدا: ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ﴾؟

ليس الفكر الذي يتضمّنه القول المبلّغ من محمد في أصله بفكر دينيّ بل هو فكر محض. بتعبير أوضح، لم يكن هذا الفكر ليقطع مع الرسالة الموسوية ومع القول الإنجيلي، بعد أن استكمل مراجعة كلّ عناصر هاتين الرسالتين، إلّا ليلتحق باللّوغوس، أي خطاب العقلانية في أبعادها الإنسانية. أمّا إذا تحدّثنا عن الفكر الاستدلالي فقد تبيّن منذ ما يناهز القرنين على الأقلّ، أنّ القرآن عنصر أساسي في النّقاش الذي نشأ في العالم العربيّ والإسلاميّ حول أكثر القضايا معاصرة. فقد ظهر مفكرّون من أمثال محمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين في مصر، ومحمد محمود طه في السودان، والطاهر الحدّاد في تونس ومحمد إقبال في الباكستان، ليثيروا مسائل تتّصل مباشرة بعصرنا الحاضر وتستنهض العقول، مع بقاء هؤلاء على صلة وثيقة بالنصّ القرآني. بقيت تلك التساؤلات التي طرحها هؤلاء الأعلام الذين أتينا على ذكرهم، قائمة إلى السّاعة دون إجابة، ومنها إشكاليات التّفسير لدى محمد عبده، ولغة القرآن لدى طه حسين واستقلالية الديني عن السياسي لدى علي عبد الرازق، وقضيّة الإيمان وحريّة الوعي لدى محمد إقبال، ومكانة المرأة في الشريعة لدى الطاهر الحدّاد...

(1) المصدر نفسه، ص. 229..

غير أنّه ومنذ فترة الإسلام الأولى، أي في ذلك الزمن البعيد الذي تقدّم عن عصر هؤلاء المفكّرين الذين أردنا استحضارهم وحاولوا تحرير القرآن من هيمنة الدغمائية، لم يكن القول القرآني بمنأى عن التناول الفلسفي، فبعد مرور قرن على ظهور الوحي الذي استحال نصّا، انطلق المتكلّمون المعتزلة في مناقشة المعضلات والمفارقات التي اعتقدوا بوجودها في القرآن، وقد استخدموا في ذلك كلّ ما كانوا يملكونه من أدوات وطرق نظريّة تشبه تلك التي استخدمها معاصروهم من الأوروبيين وأتباع الديانة المسيحية في التعامل مع الإشكاليات الناجمة عن علاقة الفلسفة بالعقيدة المسيحية. هذه الإشكالية نفسها طرحها سبينوزا في كتابه «رسالة في اللّاهوت والسياسة» رافعا تحدّي وضع النصّ المقدّس على محكّ الخطاب الفلسفي، فما لبث أن وجد نفسه مدانا بالهرطقة وأقصته الطائفة الدينية التي كان ينتمي إليها.

على كلّ مفكّر يروم تأسيس فكره الحداثي أن يستعدّ إذن لتحمّل تبعات مخاطرة كتلك، وأن يواجه نبذ جماعته ليجد مكانه في عالم الفلسفة الرّحب وفي انتماء جديد إلى مجتمع العلماء. أَوَ ليس هدف كلّ مفكّر أن يتوصّل إلى إدراك خصوصيته في المعرفة نفسها، بعيدا عن كلّ ما من شأنه أن يجعله رهين فضاء يستعدي اختلاف الآراء والعقائد؟

على المستوى العربي الإسلامي، يبدو الفكر بعيدا عن بلوغ هذا المطمح، فمنذ أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، على زمن أبي حامد الغزالي، احتلّ الفكر الديني كامل المساحات المعرفية لينتهي بذلك إلى تهميش الفلسفة تهميشا نهائيّا. وقد أدّت مثل هذه الأوضاع بأعلام عظام كالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد وابن سبعين وغيرهم إلى أن يلزموا التحفّظ التّامّ حتّى يقوا أنفسهم غضب السلطات الدينية المتشدّدة في عصورهم المختلفة. حتى فكر ابن رشد، المتشبّع بفلسفة

أرسطو، ومؤلّفه الرائد «فصل المقال»، لم يكونا ليفتحا على أيّ أفق أمام المجتمعات الإسلامية ومعارفهم اللّاحقة. فقد اصطدم هذا الفكر بآلة الدغمائية اليقظة التي لم تتردّد في لجمه نهائيّا. ومع ذلك استطاع فكر ابن رشد الذي بلغ ذروة عطائه أن يساعد أوروبا على القفز فوق الحصون المدرسانيّة (الإسكولائيّة) الموصدة، وعلى مرافقة تساؤلاتها المؤسّسة في بداية العصور الوسطى مع انطلاق عصرِ النهضة الأوروبية.

وبالعوْد إلى المصحف القرآني الذي أُنشئ على صحائف مخطوطة تشابك نسيجها في ما يشبه سجّادا متجانسا أشكاله وألوانه، أمكننا العثور في ثنايا القصص والأوامر والوصايا وصور العالم العلوي، على مقاطع منتشرة هنا وهناك تسترعي الاهتمام الفلسفي وتوقظه.

لا بدّ من الاعتراف بأنّني لا أمثّل هنا إماما ولا مفسّرا مكلّفا من قبل مؤسّسة من المؤسّسات، بل إنّ تلك الرّوح الفلسفيّة هي التي دفعتني إلى مرافقة القول القرآنيّ محاولا تتبّع ذلك الخيط الرّفيع الذي عملت المؤسّسة التّفسيرية على إخفائه. وعلى امتداد هذا الخيط يوجد مجرى الفكر القادر على الالتحاق بالفكر الكوني والتواصل مع آونته الحاسمة.

بدأت الرحلة مع رجل مكّيّ يُدعى محمدا، وِصفه النصّ المنزّل بكونه رجلا كسائر الرجال، تلقّى في سنّ ناضجة وحيا أُمر من خلاله بتبليغ رسالته كما وردت إليه، دون أن يغيّر موضع كلمة، ولا أن يحرّف نفسا واحدا فيها. هكذا يعرض الموروث التقليدي بكلّ أطيافه ومذاهبه رواية نزول الوحي، في تأكيد يرفعه إلى درجة يقين لا جدال فيه. لكأنّ هذا الإصرار على التأكيد يخفي وراءه إرادة في حجب حقيقة أساسيّة حين رتّب على نحو عشوائي شذرات الوحي الممتدّ لفترة تربو على العشرين سنة. واقع الحال أنّ كلّ فكر يدور حول حيثيات هذا الوحي يجد نفسه مجبرا على التعامل مع الوضع كما ورد، أي مع هذا التباين الفجّ بين الشفوي والمكتوب غداة

إنجاز ما دُفعنا إلى تسميته بالمصحف. هنا تبرز شخصيّة الشارح أو المفسّر عبر قوله الدائر على «القول» وتسلّله داخل مربّع هذا التباين ليوهمنا بأنّ لا وجود له البتّة. ويجدر التّذكير بأنّه لم ترد في الخطاب القرآني إشارة واحدة على أيّة مشروعيّة تحظى بها هذه الشخصية كي تتولّى توجيه القراءة، أو البتّ في القوانين والمراسم، وتكون بذلك عنصرا ضروريّا في حياة المجتمع كما كان لها ذلك لاحقا. صحيح أنّ النصّ المنزّل قد أقام تراتبيّة جليّة تنقسم فيها مستويات العلاقة المعرفيّة التي ينبغي أن تربط المتلقّي- المبلَّغ بالقول الإلهي، كما تظهره الآية التي تحثّ النبيّ، وكلّ مؤمن، على أن يدعو ﴿سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾. صحيح كذلك أنّ الخطاب القرآنيّ قد أولى مكانة رفيعة لمن أسماهم بـالرّاسخين في العلم. لكن الإيمان لا يشترط وجود جهة تزوّد المؤمنين بمعنى يترجم ما أراد الله قوله لهم. وعلى اعتبار غياب هذه الجهة يصبح من الضروري التموقع الحرّ والاعتقاد في إبطال الوساطة الكهنوتيّة وإزاحتها من مساحة الإسلام، وهو ما شكّل الجديد الذي يمكن أن يمتدّ ليحقّق النجاح.

فلنقطع أوّلا مع ذلك التعاطي التبسيطي مع لفظ «إسلام» بالقول إنّه حمّال لمعنى الخضوع وإنّه ينطق بالعنف الطقوسي والدغمائية والإكراه وإنّه دين الهيمنة... يروم هذا التناول التبسيطي الرقيّ إلى مرتبة نقاش يدّعي الجدّية، إذ يتناسى أصحابه في ادّعائهم أنّ كلمة «مسلم» تقابل في معناها قيمة الحرّية الإنسانية، أنّ عالم اليوم قد اكتشف لتوّه هذه القيمة. ولئن انحدرت المسألة الإسلامية اليوم إلى هذا الدرك اللّغوي فإنّ في ذلك محاولة للقفز على النقاش الحقيقي حول المشروع الذي عرضه الإسلام على هذا العالم الذي أبى إلّا أن يصمّ آذانه إزاءه منذ ما يقرب عن الألفية والنّصف من الزمن. إنّ اعتقاد المسلم في القول المبلّغ من محمد على أنّه آت من مكان لا تدركه مخيّلة الإنسان، وأنّه ذو طبيعة تختلف

عن طبيعة أيّ قول أو نصّ آخر أوحي سابقا أو سيحلّ لاحقا، هو شأن إيماني لكلّ فرد مسلم تأبى كلّ معايير الحياء أن يكون محلّ انتقاد. وفي هذا الصدد، فإنّنا نعرض قراءتنا لنصّ هو إلهي فقط لمن آمن بكونه كذلك. وتبعا لذلك فسوف تسعى قراءتنا إلى استخراج تلك الخلفية القيميّة التي استطاعت حجبها خطابات المؤسّسة التّفسيريّة الاجترارية والمتكرّرة وراء هول دغمائية الترتيل المقنّن، وباعتمادها على قواعد في النّحو والمعاني كانت، وفي فترة متأخّرة عن الحدث القرآني، قد فرضت لدراسة الجمل والإيقاعات والبناء اللّغوي داخل الخطاب القرآني.

تصدير
ولي الأمر وأول دروسي في القراءة

وجدت فيما يقوله الراوي في إحدى أقاصيص لويس بورخس، السبيل الأوجز للحديث

عن حدث لقائي بالقرآن في كلمات معدودات، وعن العلاقة المربكة التي ربطتني بهذا الكتاب كموقع للفكر وتوقا لاستنطاق النصّ فيه. كتب بورخس يقول: «التقيت فعلا به، لكنّه خاطبني في حلمه فنسيني، أمّا أنا فحادثته في اليقظة وما زالت ذكراه تؤرّقني.»[1] تلك هي الغربة عينها الّتي أصابتني أمام نصّ القرآن، الذي خلته منّي فيما لم أكن أتصوّره على ذلك البعد عنّي، توصّلت إلى المعرفة البكر التي قادتني إلى الانشغال بالقرآن.

شاء لي الحظّ منذ صبيا أن ألفت الثقافة العربية وانفتح ذهني الصّغير على أمّهات الكتب الإسلامية. فمنذ أن بدأت أتعرّف على حروف الهجاء والألفاظ على لوح الكتاتيب الذي كان يضوع منه صباحا عبق الحبر المعتّق المصنّع من الصوف المحترق، وأصيلا رائحة الصلصال المبتلّ الذي تمحى به آيات خُطّت في تؤدة، بعد أن قرّت في ذاكرة الأطفال الغضّة. هكذا حفظت القرآن في موقع الانبهار الخاشع وفي موقف المستغرب الجانح بنا إلى الشّك.

وبمرور الزمن وحين اخترت مُقامي بأرض الفلسفة، الغربيّة حكما،

---

(1) «كتاب الرمل»، بالفرنسية نشر غاليمار 1978

تابعت سيري كأنّي في رحلة سياحيّة منظّمة وقد أصبحت تلميذ كانجيام وغيروه وج.فال وألكييه، وبيلفال ويانكلفيتش ولاكان محافظا على زادي العربي. أطلعني أساتذتي المهرة هؤلاء في سربون الأيّام الخوالي على معارج الوعي الأوروبي أساساً في تدرُّجه البطيء، منطلقا من بؤسه إلى أن بلغ انتصار الرّوح فيه، هذا الرّوح الّذي سطع في سماء قارّة أوروبيّة حسبت أنّ دويّ المدافع في معركة إيينّا النّابوليونيّة قد آذنت بقيام السّاعة. كنت إذّاك الطّالب اليقظ المواظب، فنلت ممّا تلقّيت شرف الشهادات بقدر ما نال منّي مرّ المعرفة وقد أقصيت من رهان عظيم كنت، رغم حيرتي، أحسّني في عنت أحد المعنيّين به مادمت أنتمي إلى عالم البشر.

كنت أرافق في ظمإي وفي تواضع الطّالب، خيرة من أبحر في أوديسة رائعة جانبت مياهي وجزري. ولئن أعجبت بفلاسفة من أمثال أفلاطون وسبينوزا وكانط وهيجل فشغلتني أعمالهم، فقد كنت أسكت رغبة في داخلي، وأؤجّلها، هي الرّغبة في التّحرّر ممّا أحنّ إليه ولم يحن بعد، من حنين دائم التّحفّز إلى ما هو آت... حنين لغد، حنين ملتبس التباس حوار الصّم الّذي أوردناه عن بورخس، كنتُ أنا أغذّيه لمستقبل برقت بشارته في لحظة مع نزول أوّل كلمة صارت نصّ النصوص لمئات الملايين من الرّجال والنّساء.

بقيت منكفئاً داخل ذاكرى الألق الذي أريدَ له أن يكون خُلَّبا، كأنّي بي الوحيد الذي أسرف بصمت في تصديق ما وعد به وبأنّ سناه سيتلوه ودق فصحو. بقيت أنتظر ذلك الوعد ضاربا في متون الكتب، غريباً أينما حللت وارتحلت، حتى في ربوع استوطنها أجدادي فجدّدوا إعمارها. لكأنّ «الفلسفة» تستهدفني أنا بتلك القهقهة التي أطلقها هيجل ساخرا من قدر تلك الأرض الّتي استوطنها «الأتراك (ويقصد الإسلام، وهو التعبير السائد في عصره..) بعد قدامى الإغريق.»، فهم (أي الأتراك المسلمون) من

أفرغوا، برأي هيجل، أعمال اليونان وعبقريتهم من «نفَس الذاكرة والشرف الذيْن يسكنانها.»[1]

نعم، أنا مضطرّ للاعتراف بذلك.

أكان المقصودون أتراكاً هنا أم عرباً، غير مهمّ، إذ المعنيّ في قسوة حكم هيجل هذا ليس سوى ذهنيّة الأعراب المفسدة، العاجزة على الحفظ والتّأسيس، تلك الّتي طفقت بالإسلام الممارس في أوطانه الأصليّة أو المغزوّة، تغييرا ومسخا. ذلك هو الإسلام الّذي أخلّ أوّلا «بالذّاكرة وبالشرف» اللذين وعد بهما نصّ جادت به ذات يوم سماء جزيرة العرب. لقد حال ورثة هذا النّص والقوّامون عليه إذ تملّكوه، دوننا ودونه فلم نقرأه البتّة.

هكذا تعاملنا من بعد ذلك مع كلّ فكرة ولدت حرّة، مفردة خصيبة بذاتها لتعجّل بترويضها سياطُ سلطة البدو النسّاءة، فتخضع الفكرة لهوى سُراها في شعاب التّيه. لم يكن القرآن المنزّل إلاّ شهادة ميلاد لأمّة العرب، أتى ليبيّن لهم ما يعنيه فعل التّفكُّر. وسرعان ما جرّ العرب شعوباً أخرى لأمرهم هذا، ثمّ ما لبثوا أن سلّموا البشرى إلى غول سلطة البداوة، وألقوا بالمولود في فمه الفاغر ليبتلعه فتستحيل البشرى إلى سراب.

عندما كنت صبيّا، تلقّيت درس قراءة في المدرسة الفرنكو-عربية، كما كانت تسمّى أيّام الاستعمار الفرنسيّ، ما زال يتذكره كلّ أقراني في ذلك الزّمن، ولم يفتأ هذا الدّرس يتردّد في ذهني كرجع صاف لحلم لم يتحقّق. ومنذ ذلك الحين وأنا أستعدّ كلّما استيقظت لاستقبال ما خلته نذير حلمي عساي أتّحرّر منه ولو كان في دوي الفاجعة، ذلك الذي يفكّ، في زفرة الخلاص، لغزَ المآسي.

(١) جورج فيلهم فريدرك هيجل (1770-1831)، مبادئ فلسفة القانون.

يقدّم لنا هذا الدرس صورة أمير في مشهد أماميّ، يخيف الصبيانَ القرّاء مجرّدُ اسمه، سيف الدّولة، أمير من أمراء حلب في القرن العاشر الميلادي. كان يستقبل في مجلسه الفيلسوف الموسوعي وصاحب كتاب الموسيقى الكبير أبا نصر الفارابي، وحين دعاه الأمير لأن يتّخذ له مجلسا، فاجأه قائلا:

ـ أأجلس حيث أنا أم حيث أنت؟ وهو سؤال عن المكانة لا عن المكان.

وبهذا حكم الفيلسوف على نفسه بأن لن يكون بعدها سوى مهرّج البلاط، فأخرج من جيبه عيداناً وأوتاراً جمعها وعزف عليها فإذا كلّ من في المجلس يضحك حتى الدموع ثمّ فكّها وأعاد تركيبها وعزف، فإذا الجميع في بكاء ثمّ فكّها وركّبها وعزف فنام جميع من في المجلس فتركهم نياماً وخرج[1]. وبهذه العبارة ينتهي الدرس. بيّنت لنا هذه الحكاية منذ الصّبا أن لا مكان للمفكّر حيث يسود سلطان النّصّ القفر...

---

(1) رسائل إخوان الصفا. دار الصادر، بيروت، 1957، الجزء الأول، ص289.

خطيئة قارئ القرآن الأولى

فلنقرأ القرآن كأنّ شيئا لم يكن... كما لو أنّ اقترابنا من هذا القول وقد أصبح سفرا مسطورا، لم يحل دونه حاجز لا يُشقّ، أقامته آلة دوغمائية هائلة، قضت بأن يُمسك كلّ قارئ مفترض عن القراءة، وأن يقتنع بأنّ كلّ شيء قد قرئ من دونه ومن قبله، عندنا وخارج أصقاعنا، وفيما ولّى من أزمنتنا وما هو آت.

لنقرأ كما لو أنّ قناعاتنا كلّها، منذ ظهور إسلام المؤسّسات، الّتي أوهمتنا بأنّ النصّ حفيّ في ذاته وإن غاب قارئ بعينه، لم تعد تحجب عنّا القول القرآني كغيوم جحدت عنّا رحابة السّماء.

فلنقرأ القرآن كأنّ شيئا لم يكن...

كما لو أنّ صيغة الأمر: «اقرأ!»، وقد تفتّق عنها في يوم من سنة 610م وحي تنزّل على رجل مكّيّ في الأربعين يقال له محمّد، لم توجّه لقارئ غيري أنا، أي لقارئ ما تحدّده متى وأين ويحمله ذلك الأمر على إرادة القراءة الحرّة.

فلئن خلا النصّ القرآني من كلّ ما روي عن ظروف إطلاق هذا الأمر الأوّل، «اقرأ!»، الموجّه إلى الرّجل الّذي لم يكن عالما بعدُ بنبوّته، ولئن كان الموروث التّفسيري وحده الّذي ابتدع الخبر المرويّ (كما سيبيّن لاحقا

في فصل: موقع الرائي المتقدّم)، فلا مانع من أن نعتبر هذه الحكاية فرضيّة تستحقّ النّظر لو لم يهلهلها المفسّرون. يقال لنا أنّ في غار حراء حيث سود الجبال المحيطة بمكّة، جاء جبريل الملك فضمّ إليه محمّدا مرّة وأمره بأن يقرأ. أجاب الرّجل بأنّه يجهل القراءة، ذلك ما تنقله الرّواية ولا يتّفق مع ما يستسيغه المنطق إن افترضنا بأنّ الملَك لا يعلم أنّ المصطفى لا يقرأ، ومع ذلك تصرّ الرّواية خلافا للمنطق على أنّ الملك جبريل (الّذي ورد ذكر اسمه هذا متأخّرا في القرآن) عاد وضمّ الرّجل وأمره ثانية بالقراءة وهو الّذي لم يستجب لذلك لسبب كان منذ لحظة قد بيّنه. كانت الإجابة ذاتها «ما أنا بقارئ!»، حسب الرّواية كذلك. ومع الضّمّة الثّالثة الّتي وُوجهت بردّ مماثل، لم يجد الملاك بدّا من تنفيذ الأمر بنفسه، وهو الّذي كان عليه حمله إلى إنسيّ، لكنّه لم يقرأ النّص الّذي حسبنا أنّه يعرض حروفه ليفكّها متهجّد الغار بل اكتفى بالإفصاح عمّن يفترض أن تقام باسمه كلّ قراءة مقبلة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

هيّأ الموروث الدّيني، حين روّج لهذه الرّواية المثبّتة في حياة المسلم وفي الخطاب الإسلامي، أرضيّة قفرا، حيث سرعان ما وارى الرّسالة الأصليّة سرابُ المعرفة المستحدثة الّتي ادّعت فيما بعد استحضار جميع مفاتيح قراءة نسبتها إلى النبيّ، وقرّرت لها منزلة تلزم المؤمن التزامه بالقول القرآني المجمع على مصدره الإلهي في تحديد مسالك الإيمان والنّجاة.

«ألاّ إنّي أوتيت القرآن ومثله معه»، هذا هو الحديث الّذي يجعل للقول المنزّل قولا ندّا وُثّق في صحاح ومساند ومجامع بعد قرنين من رحيل محمّد، وعدّت استحضارا لكلام النبيّ وسيرته.

إن نحن سلّمنا بما ورد في الموروث، هذه النّافذة الّتي لا تنفذ إلى القول

المنزّل، تصبح كافرة كلّ قراءة قد تخلّصت منه. ذلك أنّ المؤمن سيكتفي بما ينطق به المقرئ العلوي الملائكي، اعتبارا منه بأنّ محمّدا قد صرّح في ثلاث مرّات بأنّه لا يقرأ، حينئذ يستحلي جبريل النصّ ليقدّمه، من خلال وساطة محمّد المحيّد، مادّة جاهزة تُتلى ولا تقرأ.

لا شيء، عدا ما قمنا به من نقد داخليّ لهذه الرّواية، يسمح بالطّعن في قصّة رؤيا خارقة جعلت من جبريل طرفا ثالثا في عمليّة الوحي، غير أنّه يبدو لنا، إن نحن سلّمنا بحرفيّة هذه الرّواية، أنّ محمّدا حين غالب ضمّات جبريل المتتالية، قد استطاع التّمييز ثمّ الاختيار، فإمّا أن يكون هو ناقل القول وحامله، وإمّا أن يفكّ نصّا مشفّرا بدا له أمرا يفوق طاقته ولا تتّسع له مدّة بقائه حيّا. فهم محمّد أنّه إن لم يختر لنفسه سوى دور النّاقل فلا مناص من العدول عن مصادرة كلمة الله الّتي عليه أن يكتفي بنقلها مصادرة تستخدم مقولاته ومقولات عصره في القراءة.

لم يكن الموروث، بوصفه الرّحم الذي يدفع بالأساطير ويعيد إنتاجها، ينطلق من لا شيء. فمن بين أدواته المرتّبة الّتي تريد أن تؤمّن لها الصّدق بدلا من اكتفائها بما يحتمل التّصديق، نتناول مسائل لا يمكن اختزالها، خاصّة منها تلك الّتي روّعت المفسّرين والإخباريّين حتّى أنّهم اضطرّوا في كثير من الأحيان إلى إسقاطها أو إلى إنكارها فيما أوردتها وقبلت صحّتها مصادر أخرى لا تقلّ عنها مصداقيّة لدى الجمهور. كيف نفهم في هذه الحالة، إلاّ إذا أقررنا بهول المحنة، أنّ الرجل وبعد إفلاته من المأزق الكبير - القراءة أو التّبليغ - لم ير بدّا من أن يضع حدّا لحياته، حسب ما تؤكّده لنا روايات أجمع المسلمون جميعهم عليها، كتلك الّتي أوردها ابن هشام أو الطبري مثلا؟

أن تكون نقطة الانطلاق الإلزامية لكلّ مشروع قراءة هو هذا النّص

المتضخّم الّذي شفّرته تفاسير المؤسّسات القائمة على نوازع «أولي الأمر»، ثمّ على قواعد نحو وتنقيط وكتابة وعلى معجمية تمّ إنتاجها وإرساؤها بعد قرنين من ظهور القرآن قولا، ذلك ما يختزل في «فكر» شعائري بحت الفكر الحيّ الذي يسري في القرآن ويتخلّله. لقد فصل الموروث ذلك الفكر الحيّ عن فكر الكون، وهو العاجز تاريخيّا على تحديد اللّحظة التي انبثق فيها ثمّ أحاله إلى «لسان» إله لم يعد يقول سوى ما يريد أن يترجمه عنه الكهّان القائمون على النُّذُر.

يروم عملنا التّساؤل عن هذا النّص المتضخّم المقرئ إذ تنكّر لموقع التّواضع الّذي اتّخذه المبلّغ حين أبى أن يدلي لنا وللعصور اللاحقة بقراءة مؤرّخة، وإن كانت ذات طبيعة نبويّة... إنّ مشروعا كهذا الّذي نسعى من خلاله إلى مراجعة كلّ الدراسات القرآنية من أجل رؤية جديدة لكتاب الإسلام المنزّل، يستدعي محاكمة مجموع «المادّة الموثّقة» الّتي ما زلنا نستند إليها في قراءة القرآن وتفسيره. لذلك يطرح هذا العمل أسئلة عَمِل الفقهاء، القدامى منهم والمحدثون، على تجنّب الخوض فيها، إن لم يتعمّدوا التغاضي عنها. فأمّا مؤرّخ الأزمنة الإسلاميّة فقد سلّم بكلّ ما جاء به الموروث الذي وضعه على مسارات لا تفضي إلاّ إلى الموروث، والأولى به أن يرى في مراوحته المكان نفسه مدعاة لنقد ذلك بأشدّ ما يمكن من الصّرامة.

انطلاقا ممّا اتّخذه العمل من أفق فلسفي فإنّه لا يتعاطى مع خطاب التّاريخ والموروث القائم بوصفه نتاجا جاهزا بل كمادّة تستحقّ المساءلة حتّى تبوح بما تخفيه وراء ظاهرها من حقيقة مبنيّة.

فالمادّة الخامّ في هذا الكتاب هي القرآن قولا. قول بلّغه من كان يؤكّد على بساطة منزلة الإنسان فيه، جاءه من مصدر جزم بطبيعته الإلهيّة. يشكّل

هذا القول في اللّحظة الّتي بُلّغ فيها للنّاس شفها، مع ما أُضفي عليه من التّصديق من قبل من عاصره، موضوع تساؤلاتنا الأوحد.

أيّ آذان وُجّه إليها القرآن، ذلك الخطاب الّذي لم تألفه المسامع قطّ في ذلك الزّمن؟ ما عسى أن يكون الحكم على ذلك ممّن عاصر النّبيّ، لو أنّه أوتي وسائل تفكّر متطوّرة كالّتي نمتلكها في أيّامنا هذه؟ إنّ أولئك الّذين عايشوا محمّدا، أنصارا كانوا أم خصوما وبما كانت عليه ثقافتهم من بساطة كما قيل لنا، قد تلقّوا هذا القول على حين غرّة فأضحوا به منبهرين. كيف تصرّف هؤلاء حتّى تسنّى لهم إدراك ما كانوا يسمعون، وحتّى يحاوروا الإله الأحد المتجدّد، وحتّى يساءلوا بعضهم بعضا ويترقّبوا إجابات عمّا يسألون؟ فكيف غدا هذا القول في يومنا هذا قولا يستلزم كلّ هذا الحشد من «الكهنة» ومن الأمناء على مفاتيح الغيب؟

ليس هذا الكتاب، من أوّله إلى آخره، سوى لقاء يجمع وجها لوجه قارئا بنصّ متفرّد رغم الضجيج الهائل الذي سلب قدرة العبارة فيه منذ خمسة عشر قرنا، وعليه فإنّ عملنا هو مصارعة مع ذلك الخطّ المداور الممتدّ الذي وضع وهم القراءة في حيّز الأمان في المعنى والمعرفة، حيّز لا أفق له سوى ذلك الوهم عينه.

لقد طرح النّص القرآني ولمّا يزل مشاكل جسيمة غالباً ما تكون مآزق منطقيّة لم يتخطّها الأقدمون إلاّ بالاعتماد على خيارات أملتها الحسابات والمناورات الإيديولوجية. خُطّ النصّ في مصحف بعد مضيّ ثلاث وعشرين سنة من وفاة المبلّغ، وهو المشروع الذي أمر به وأتمّه الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفّان، رجل من كبار أعيان قبيلة محمد غير أنّه يعتبر في الوقت نفسه حليف عشيرة منافسة من قريش نُسبت إليها في أعقاب حرب أهليّة مدمّرة، أسرة خلفاء بني أميّة.

فإذا كان الموروث قد أشار دون فرز إلى الظروف التي أملت هذه المبادرة، وذلك مثلا بالإخبار عن اعتراضات صدرت عن شخصيّات تبوّأت مكانة رفيعة، حتّى لأنّ كلّ تلك الاعتراضات على اختلافها قد حُيّدت بسبب المكانة ذاتها الّتي أولاها لهم المؤمن. إذ انقلبت المسائل الجوهرية التي وُوجِه بها الخليفة الكاتب إلى مجرّد «عتب» يتبادله صحابة على درجة متساوية من الرّفعة. فأن يتجاسر امرئ على استعادة هذه المسائل فيستأنف تقييم آفاقها ويجدّد بها المناقشة، ذلك ما يُعدّ اليوم أمرا نُكرا.

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1] كي يُقدم الموروث على رهان صرّح القرآن بأن لا طائل من ورائه كما تشير إليه هذه الآية مثلا، لجأ، من خلال تحديد قراءة واحدة لنسخة المصحف المفردة، إلى غلق المنافذ نحو أيّ قراءة ممكنة، ولفّ القول المنزّل بسحنة مموّهة تمكّن الموروث وحده من النّص، مادّة حلمه، وفق «استراتيجية» هي أقرب إلى استراتيجية من يقدم على تفسير حلمه بنفسه: فالآليّة التي بها يدّعي فكّ أسرار النّصّ هي في واقع الأمر ما يطمسه، ويحجبه عن القراءة وينزع عنه إمكان تعقّله.

لم يكن الفكر الذي يتضمّنه القرآن «عقيدة» دينيّة جديدة بحكم قبوله الصّريح بالتوراة والإنجيل إرثا. فلا بدّ أن يُشعّ مرّة أخرى النّور الذي حبل به هذا الفكر من قبل أن تطال تاريخه كلّه يد الطّمس، عندما يتحرّر من ظلمات ليله، ليستمرّ انبعاثه ويتفتّق به الفجر كلّ مرّة على أفق الأزمنة المقبلة.

---

(1) الآية 109 من سورة الكهف.

أوّل ما «يعترف» به الموروث هو أنّ النصّ الصّادر عن القول القرآني والذي ثبّتته الكتابة في المصحف قد تولّد عن الشّعور بالخوف. خوف من طبيعة القول الزئبقيّة وممّا يشتبه فيه من قابليّة الإفلات والتبدّد، خوفٌ يقول الموروث إنّ فيه تقوى وشّرعيّة وبطولة وفيه خلاص النّاس. هو ذلك الخوف الّذي تعدّه أخبار المفسّرين مأثرة حين تورد قصّة المقاتل الباسل حذيفة، أحد كبار الصحابة، الذي قطع المسافة الفاصلة بين أرمينيا، حيث كان يحارب، والمدينة، أي نصف محور العالم المعروف آنذاك، وهو ما اختزلته الرواية ليعادل في أبعاده سهل ماراطون الصغير في اليونان. يقتحم حذيفة دار الخلافة كالإعصار، عائداً مباشرة من ساحة المعركة، كأنّه رسول من رسل الطراغوديات، بل «قبل أن يمرّ إلى بيته» كما يوضّح الرّاوي، ثمّ يتوجّه إلى أمير المؤمنين مخاطبا إيّاه بحدّة:

— أدركْ هذه الأمّة قبل أن تهلك!

— قال: وما تراه يهدّدها؟

— قال: إنّه كتاب الله... كنت في بعثة الفاتحين وكان بينهم مؤمنون من العراق والشام والحجاز (...) ورأيت الرجال يتخاصمون، بل وسمعت من يقذف خصومه بالردّة (...) إنّ أخشى ما أخشاه أن يصل بنا الأمر إلى فتنة على كتابنا شبيهة بتلك التي عرفها اليهود والنصارى بشأن كتبهم.»[1]

وللتّحرّر من سلطان الخوف، أريد للقول الّذي أوتيه محمّد وبلّغه أن يستحيل، بالمعنى الفيزيائي، إلى مسطور المصحف، وأن «يسلّم المنطوق إلى المكتوب» حتّى نستعير الإيجاز الأفلاطوني البديع[2]. ولن يبلغنا القول، من بعد ذلك، إلاّ من خلف محبسه حيث يصبح رهينة تحتجزها رؤى عالم البداوة.

(1) ا«الجامع في علوم القرآن» للقرطبي، الجزء الأول، ص 51.
(2) «تيمه»، ترجمة من الفرنسية لوك بريسون.

كان لا بدّ لنا، إذ انتهجنا مسالك لم يسبق استكشافها إلا قليلاً، أن نبيّن حجم «الفداحة» التاريخية التي ما زالت تزعم بأنّ الإسلام ولد من فراغ زمني، في لحظة «صفر» لم يكن يسبقها إلاّ ليل «الجاهلية» الحالك، عصر الفتن والجهالة والانقطاع عن تاريخ الكون وعن حركيّة الحضارات.

من أجل ذلك، عمدنا في الفصلين الأوّلين إلى تجربة غير مسبوقة فرصدنا في الأخبار مصير شخصيّة مرموقة من شخصيّات إسلام النشأة وهو سلمان الفارسي، ثمّ اقتفينا آثار قبيلة بني عامر المنحدرة من سلالة منافسة، بل معادية لسلالة القبيلة الّتي ينتسب إليها النّبيّ. شخصيّة وقبيلة تناولهما الموروث بطريقة ألغت البعد الواقعيّ فيهما قبل أن تذيبهما تماماً في منظومة تفسير تبسيطيّ لا تاريخي، مزعومة الإحكام.

وقد تعيّن علينا بعد ذلك أن نتناول في قراءة جديدة الأخبار التي تحكي نشأة المصحف وأن نفضح ما تنطوي عليه من تناقضات وعجائب وأن نرصد فيما بعد تبعات ترتيب السور والآيات المعتمد الذي لا يبرَّر في الموروث ذاته إلاّ بمعايير السهولة والتّيسير.

انطلقنا من موقعين في الإصغاء إلى نصوص هذا الموروث وممّا قد أَفصح عنه وما أخفاه وممّا قد حاد به عن وجهته وما غيّر له ملامحه، ورأينا أنّ إشكالا يكمن في تحديد البنية التّفصيليّة في القرآن إذ تعذّرت بعد جمع المصحف القدرة على استحضار القول في تسلسله الأوّل كما أتى شذرات[1] إلى هذا العالم. لقد أفقدت الخطّيّة الممتدّة على كامل صحائف

(1) حاشية التّرجمة العربيّة: تتّخذ هذه التسمية أهمّية كبرى وموقعا مركزيّا يرافق جملة تحليلات المؤلّف في هذا الكتاب' إذ إنّها تنبّه إلى أنّ تصنيف النّصّ القرآني إلى آيات فسور فأحزاب فأجزاء لا تهتمّ إلّا بجسم النّص مصحفا وتهمل في الآن ذاته جسمه قولا' أي في تتابعه الزمني كوحدات منزّلة فاه بها النّبيّ على غرار ما يسمي في الفلسفة ما قبل السقراطيّة شذرات، وفي هذه المادّة يقول لسان العرب: (ش.ذ.ر) الشَّذْر قِطَعٌ من الذهب يُلْقَطُ من المَعْدِنِ من غير

المصحف، والّتي أُنجزت على عين الخليفة، تلك البنية الّتي لم يعد من الممكن استعادتها. تندرج هذه البنية فيما نسمّيه «اقتصاد» الشّذرة، كما ورد لدى مفكّري يونان ما قبل سقراط. فالشّذرة، بهذا المعنى تحديدا، هي تدفّق الخطاب حين يطلق فكرة منبعا، لن تنضب قطّ باستحالتها إلى مجرّد حكم أو «وصيّة»، ولاّدة أبدا لمعاني تتجاوز صياغتها، قادرة دوماً على ريّ مداءات الفكر والإبداع كلّما هدّدها التصحّر.

ما الّذي جعل القرآن غير قابل للقراءة إلاّ بوساطة رجال الدّين المأذونة؟ ومن الذي بوّأ رجل الدّين سلطة التّعهّد بقراءة ما، ثمّ الأمر بترديد ما وقف عليه؟ أخيرا، ما بال هذا النصّ البديع يأتي إلى مسامعنا في تلاوة رتيبة، فتُستبدل طاقته في بثّ بعده الكونيّ بسبات شتويّ في فضاءات أرشيفنا العربيّ الإسلامي المنخورة؟

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة التي لا تعنى شيئا بالنسبة للموروث، تفرض جملة من المواقف المعرفية والمنهجية وهي التخلّي عن كلّ الأحكام المسبقة والمسلّمات المزعومة واستقبال «القول» القرآني كما لو أنّ نعمته حلّت بيننا الآن، وابتكار مسامع جديدة تُدرك كلمه وتستولد

إذابة الحجارة ومما يصاغ من الذهب فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجوهر والشَّذْرُ أَيضاً صغار اَللؤلؤ شبهها بالشذر لبياضها وقال شمر الشَّذْرُ هَنَاتٌ صغار كأنها رؤوس النمل من الذهب تجعل في الخَوْق وقيل هو خَرَزٌ يفصل به النَّظْمُ وقيل هو اَللؤلؤ الصغير واحدته شَذْرَةٌ.

فإذا كان القرآن تعريفا قول الإله فلا بدّ أن يكون على صورة خلقه. فمفهوم التّفصيل الّذي كثرت الإشارة إليه في الكتاب المنزّل هو تدبير يراعي الطّبيعة الإنسانيّة في استيعاب القول القرآني دفعة واحدة: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾. هذا فيما يخصّ اتّصال المبلّغ بالقول الإلهي الذي عهد إليه تبليغه، أمّا فيما يخصّ اتّصال غيره من النّاس فالتّفريق إلى فصول هو أيضا القاعدة: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾. ذلك أنّ تّفصيل القول المنزّل للنّاس هو ذو أهمّية تعادل تفصيل هيأة الكون كما تدركه ملكات الإنسان: «﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴾.

مجازاته، ثمّ ضبط ما أحدثه من تحوّلات هائلة في أشكال النصوص التوراتية ومقاصدها وفي رجوعه إلى الأحداث التاريخيّة.

هذا ما أقدمنا على الخوض فيه.

إنّ أوّل من حاد عن النموذج النبويّ في مهمّة التبليغ المحض، كان أحد السّاسة وهو الخليفة الرّاشد الثالث. ومذّاك، وحتى لا نسهب في هذه التّوطئة، لم ينقطع العامل السّياسيّ في العالم العربي والإسلامي عن نشر التضليل بإقصاء المفكّر الذي حوّله السّياسيّ إمّا إلى شاعر بلاط أو إلى مهرّج يضحك تارة ويبكي طورا فيضجر ويجلب النّعاس لا محالة.

كيف جاز لنا أن صدّقنا مثلا، وما زلنا نصدّق، بأنّ العرب قد وقعوا فجأة في هوى يونان على إثر رؤية رآها الخليفة المأمون في منامه وهو يستقبل أرسطو ذاته[1]، فأصدر أمره مباشرة بعد ذلك بإطلاق حركة واسعة في الترجمة؟ إذا ما استندنا إلى هذا التّفسير السّاذج، كيف لنا أن نقرأ فنفهم هذا الخبر الّذي أورده المؤرّخ القفطي في كتابه أخبار العلماء؟ يقول يوسف الطبيب: «كنت يوما عند اسحق بن الحسين فرأيت شخصا قد جلّله الشعر حتى ستر بعض وجهه يتمشّى وهو ينشد شعرا من أشعار هوميروس، فصحت به فالتفت فإذا هو حنين بن اسحق.»[2].

ثُمّ، ما الّذي حدث طوال قرن على الأقلّ، ما بين لحظة جمع المصحف وسقوط دولة الأمويين، وهي حقبة لم ينتج خلالها الفكر العربي «وثيقة»

---

(1) ابن النديم محمد الملقب بالوراق، توفي حوالي عام ألف للميلاد، «الفهرست»، دار المعرفة، بيروت، ص 339. بهذه الرؤية يفتح ابن النديم بابا اختار له عنوان: «من الأسباب التي تفسر تكاثر كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد.»

(2) القفطي، جمال الدين علي (1172 1248)، أخبار العلماء بأخيار الحكماء. البابي الحلبي وأبناءه، القاهرة، ص 120.

مؤكّدة واحدة في العلم والأدب والثّقافة، مدوّنة مؤرّخة، في الوقت الذي حكم الإسلام فيه أرقى مواقع المعرفة والكتابة؟

لم يعد بالإمكان أن نتفكّر رسالة محمد دون إعادة وضعها في مركز الثقافة العالمية السائدة في «عصر»[1] - كما يقول القرآن - يحتّم على كلّ مؤسّس أن يدركه ببصيرة المفكّر.

كان لا بدّ أن يمرّ الدفاع عن نبوّة محمّد وما يستند إليه من دعاوى تبرّره، حسب ما يقرّره الموروث الإسلامي، بالتّسليم بسلبيّة المصطفى في تلقّيه القول الإلهي واعتباره مجرّد وعاء لما يوحى له وصفحة خالية لحظة استقباله لما سيأتيه. إذا كان لا يوجد ما يدعو للشكّ بأنّ محمّداً تلقّى وحياً من طبيعة الوحي عينه الذي نزل على موسى وعيسى، واستحال سفرا يتلوه من عاصر المبلّغ من بعد رحيله، فلا شيء يخوّل للموروث بأن ينشر ويفرض شكلا من القول المنزّل من علٍ كما ينزل مطر أو تسقط صاعقة.

لماذا أقدمت ثقافة على إطفاء ألق ما قامت عليه باختزال دور مؤسّسها إذ أجلت من ذاكرتها الأصول «الدنيوية» البعيدة الّتي تربطها بالمعرفة قبل أن تغفل حتّى عن نسيانها لتجعل من هذا النّسيان ذاته مدخلا إلى أرقى أشكال اليقين؟

جاء القرآن فعُدّ لدى من آمن به أسمى قدرات الإنسان على التّذكُّر، فهو «ذكر»، ومحلّ طبعت سلطة المعرفة فيه الإنسان أوان مجيئه إلى العالم.

قامت المؤسّسة التّفسيريّة بغربلة المعجم القرآنيّ إلى حدّ تقلّص معه

(1) العصر، اسم السورة رقم 103 في القرآن، كلمة ضيّق المفسّرون معناها. فليست دالّة إلّا على الزمان لا على فترة من فترات النّهار، سيّما وأنها ارتبطت في هذا السياق بكلمة «إنسان»(بالمعنى الكلّي لهذا اللّفظ). ويصبح هذا المفهوم مرادفاً إذن لمفهوم آخر استعمله النص القرآني في قوله «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا.» (بداية سورة النّحل)

هذا المفهوم وانحصر في معنى تعبّدي ضيّق ليؤول إلى مدلول التّكرار، تكرار نصّ ما أو ترديد خبر عن شخصيّة أو عن أقوام خلت. لم يكن خصوم محمّد من معاصريه ليقعوا في خطأ كهذا عندما وصموا بالجنون ما صرّح به وحيا من أنّ القرآن يعيد لعصر نَسّاء لذاكرته: ﴿ وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾[1]. ليس هذا التذكير، أو هذا الذّكر، إلاّ تحويلا لذاكرة العالم إلى مادّة خطابيّة وبلسان عربيّ. وتشير إلى المعنى نفسه هذه الآية: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَـٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[2]

بل ويبدو التّوافق بين مفهومي الزّمن والذّكر، الذي يعني استحضار الأحداث الماضية، على حال من الوضوح التّام في هذه الآية التي تشير إلى غفلة النّسّاء الّتي تناقض تأسّي الذاكرة الحمّالة لقدرها: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾[3]

إنّ للفظ «الذّكر» من الكثافة ما يجعله يرتبط في الوقت نفسه بلفظة «قرآن» بل ويأتي قبلها في الترتيب فيتميّز عنها حين لا تفيد لفظة «قرآن» هذه سوى خطاب يتلى أو يلقى على المسامع: ﴿وَمَا عَلَّمْنَـٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴾[4]

ولكن، ما الّذي يقضي بأن يحمل إنسان، في لحظة ما، فكرة بكرا يبادر بها إلى تفسير العالم؟

ما أن أعلن القرآن انقضاء «زمن الأنبياء»، حتّى وضع الفكر الدنيويّ لوحده أمام المخاطرة على التّبصّر في الكون، وعلى إدراكه ضمن

(1) لآية 6-5 من سورة الحجر
(2) الآية 10 من سورة الأنبياء. فالأمر يتعلق بالذاكرة بمفهومها الأشمل من ذلك الذي يجعل من الذكر مجرد عبرة، كما يتبيّن في الآية: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴾.
(3) الآية 2 من سورة الأنبياء.
(4) الآية 69 من سورة يس.

الخطاب المتعقّل ثمّ على إدراكه من جديد كُلّما طمست الحدود وتعفّرت المعالم. يصبح كلّ إنسان قادرا بعدئذ، وبعد ختم النبوءات، على القيام بـ«ترجمة» جديدة في قول ملهم، وجاز لكلّ امرئ أن يفعل إن استطاع، كذلك الرجل الّذي ذكره القرآن ولم يكن نبيّا، وهو الّذي حوّله الموروث إلى ملَك من الملائكة بينما يذكره القرآن «(كـ)عبد من عباد» اللّه، أوتي «علما ورشدا»[1]، أو الإسكندر المقدونيّ، ذلك الّذي سمّاه القرآن ذا القرنين، مثال لمن أطلق عليه أفلاطون لقب «الملك الفيلسوف». ها أنّا إذن خارج ما أُغلق من زمن النّبوءات وكأنّنا بالدّور الإلهي قد انحسر في التّاريخ ممتنعا عن التّقرير المباشر فيما كان عارضا وحادثا من أمور النّاس:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾[2]

(1) الآية 65 من سورة الكهف

(2) الآية 86 من سور الكهف.

الفصل الأوّل

أوهام في القراءة

مقدّمة

يمتنع القرآن، هذه المساحة النصّية المفتوحة أبدا على اللاّمحدّد، عن تزويد المؤسّسة السياسية بركائز تعتمد عليها. فقد أظهرت الفتنة الكبرى التي وقعت بُعيْد، أو ربّما بسبب نزول الكتاب، وفي وقت كان لا بدّ أن يحلّ فيه قدر مَأساوي مزلزل ظلّ مكبوتا هو الآخر، أظهرت أنّ أسباب ذلك الشّرخ الكبرى لم تكن اختلال موازين القوى ونشوب الخصومات بقدر ما كانت ترجع إلى تلك الهجمة العمياء الدّامية من قبل ورثة النبيّ المرسل على فضاء نصّي غير مفهرس ولا معلّم ولا مرموز. كلّ مدخل من مداخله التي لا حصر لها بات يشكّل مسلّمة أو مبدأ، أو قل ذريعة للحرب إذا ما تعذّرت المخارج. وهكذا تعامل الأمويون، وهم عشيرة عثمان وأكبر المنتصرين على أرض المعركة، مع هذا الفضاء. فعلى طول فترة حكمهم التي دامت تسعين عاما لم يكن هناك غير مجالين اثنين من المعرفة، هما النّحو وجمع التّراث الشعري الجاهلي، قد استخدما لتوسيع سطوة هذا الفضاء النصّي بعد تحويله إلى أرض قاحلة.

أتيحت الفرصة لمعرفة فلسفيّة خالصة أن تظهر عند ترهّل الحكم الأموي. هذا وإنّنا لا نملك حتى اللّحظة أيّ دراسة موثوق بها وتستند إلى وثائق تاريخية - قد تكون اندثرت! - حول هذا المنعطف الذي اتّخذته المعرفة والسّلطة، هذان العنصران المتلازمان، ضمن المشهد الإسلامي.

لكنّنا إن أخذنا الأخبار الواردة إلينا على عواهنها نقف مندهشين أمام ما اتّخذته المعتزلة، هؤلاء المفكّرون المستترون بعض الشيء والذين جمعوا بين التآمر السياسي والتأمّل الميتافيزيقي، من أولويّة ذات طبيعة طوبوغرافية. فلقد مضوا أوّلا في البحث عن منزلة من يباغته الموت لحظة قيامه بمعصية رغم عدم إنكاره للعقيدة، وهو ما يشكّل قضيّة لا أثر لها في النّص القرآني، أو بمعنى آخر منزلة الإنسان أمام الربوبية. يرسم هذا المبدأ، الذي يندرج في قائمة مبادئهم الخمس (التّوحيد، العدل الإلهي، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، والجبر والاختيار)، مشروعا حقيقيّا في إعادة تهيئة النّص المقدّس.

منذ انتصاب سلطة العباسيين الجديدة والتي كان للمعتزلة يد في قيامها، عُرض هذا المشروع ونوقش ودعّم في أجواء من الصّخب والمحاكمات وعبر إحدى لوازمه الأكثر خطورة، وهي طبيعة النّص القرآني تحديدا. ففي ما يتعلّق بالخلافة التي أصبحت آنذاك المحرّك الأوّل للنّقاش بين المذاهب دار الجدال حول رفع الوهم القائم على أنّ النصّ غير مخلوق وأنّه نزل على حال مكتملة من الجمال والكمال والأبديّة. ولقد أمر الخليفة المأمون بقمع العلماء الذين يأبون الأخذ بفكرة مخلوقيّة القرآن على غرار سائر مخلوقات العالم الأخرى.

مضى القائلون بالتباس النصّ القرآني في هجمة معاكسة اتّخذت شكل معرفة نقيضة متمثّلة في عمليّة واسعة في جمع الأحاديث والسير النبويّة وخاصّة في فهرسة شاملة للمسائل الشرعيّة التي أورد النصّ القرآني بعض مفاتيح حلّها إيجازا أو إيحاء أو إضمارا. وقد اجتمعت على إثر هذه الهبّة الجديدة ضدّ العقلانيّة الفلسفيّة كلّ ظروف النّصر «الموسوعي» والشّرعي زمن الإمام الرابع أحمد بن حنبل. ذلك النّصر المضاعف المتعلّق بتلك المسألة الخاصّة بطبيعة النّص القرآني والتي أصبحت أساسيّة وضروريّة

وفي الآن معا كان فيه نصر في التّأسيس النّهائي للنصّ، قد دفع الفيلسوف إلى آخر معاقله ووضعه في منزلة منعزلة وأخرجه بذلك من المساحة السياسية. ومنذ ذلك الحين لم يكن أمام الفيلسوف سوى أن يظهر بثوب الطبيب أو الموظّف المتحمّس أو القاضي أو الكاتب لكنّه لم يفتأ رغم ذلك يحمل حلما ظلّ ينشده الفكر الفلسفي على أرض الإسلام، حلم تطويع النصّ اللّامحدّد من أجل إيجاد موقع للسياسي على أساس إنساني وأرضي كما هي الحال في جمهورية أفلاطون أو في دستور الأثينيين لأرسطو مثلا.

1

الموروث في ممارساته

قصّة تحوّل المدعو أناستازيوس الفارسي

في يوم الهجرة، وهو اليوم الذي يؤرّخ لبداية عصر الإسلام، كان محمّد قد قضى عشرة أعوام في تبليغ آيات «إدراك العالم» من قبل القول الإلهي المتجدّد. لقد عرف مضمون هذه الرسالة والأسلوب الذي كانت تبلّغ به في المدينة التي أجارته، منعطفا حاسماً لتدخل بعدها في استقراء للفضاء التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني الذي كان يعيش فيه. وفيما بدا لنا كإشارة بالغة الأهميّة والوضوح، سارع الرسول، الذي لم يعمد قطّ إلى تغيير اسم أيّ مدينة أو قرية أو مكان فتحه، إلى محو اسم مدينة «يثرب» اليهوديّة الوثنيّة التي آوته إثر اغترابه الأوّل، وهي الّتي كانت ديار بداوة أنهكتها الحروب القبليّة فأطلق عليها اسم المدينة. لقد أسّس النّبي محمّد بصنيعه ذاك لرؤية نوعيّة تتعلّق بالفضاء السّكني لم تألفها جزيرة العرب آنذاك. ويبرز التّجديد من خلال هذا الجناس بين كلمة «الدّين» (بمعنى العقيدة) وكلمة «الديْن» (جمع ديون). هذا اللّفظ هو ذو حداثة لم تعهدها في ذلك الزمان جزيرة العرب، حيث أقاصي الربوع والمدائن البلاطيّة الموحشة، سبأ وحِجر وإرم ذات العماد[1] العجيبة، وحيث المساكن

(1) الحِجر (كلمة تعني الحرام أو الممنوع)، وتسمى اليوم مدائن صالح. مدينة محفورة في منطقة جبلية شمال غربي الجزيرة العربية. وهي أرض عاش فيها قوم ثمود البائدون الذين ورد ذكرهم في القرآن (السورة 16)، أما «ذات العماد»، فهي موطن قوم عاد الأقدم في التاريخ والأكثر أسطورية بحيث أن الرواة لم يعرفوا هذه الأرض التي افترضوا أنها فضاء ترحال. (عماد لا تعني هنا أعمدة بل «أوتاد الخيمة») القرآن السورة 139.

المتنقّلة المحكومة بقيم البداوة الزائلة، كمكّة والطائف ويثرب بوجه التّحديد. يبدو لنا أنّ الأمر متعلّق بالدّور نفسه الذي يضطلع به الإنسان في «عقد مع الأرض»، والذي درسه إميل بنفنيست[1] في تحليل دقيق تحدّث فيه عالم اللّسانيات عن علاقة بين الثّنائيّتين اللاتينية واليونانية -civitas civis وpolis-politès (المدينة والمدني). الأولى، حسب بنفنيست، تمثّل صورة مبتذلة للثانية الّتي تعدّ أكثر أصالة وحفاظاً على صفة الولاء والدِيْن التي «تربط المواطن بالأرض»[2].

لم تورد الأعمال الأدبيّة المحكومة بضوابط الموروث أيّ إشارة عن ذلك الفعل التّأسيسي. إذ لم تكن المناقشات والتبريرات والمواقف الّتي اتُّخذت من قبل أطراف النزاع حول هذا التّأسيس وهذه التّسمية الحضريّة لتعتبر شأنا يستحقّ الذّكر أو الحفظ. ومع ذلك يشير هذا الموروث نفسه بسذاجة تثير الدّهشة أنّ وصاية السياسي على الدّيني كانت قد بدأت مع ثلاثة من حكماء قبيلة قريش هم أجداد النّبي محمّد المباشرون، عبد المطّلب وهاشم وخاصّة قصيْ...

تبدو شخصيّة قصيّ غريبة ومحيّرة، فلقد مجّدته السّيرة وهو الرّجل الوثني بامتياز، وهو، بحسب تعبير علماء الآثار، من الأعلام المركّبين من قطع أسطوريّة متعدّدة الوظائف، رجل جمعت فيه، في الآن معا، سمات شخصيّة تيزيه، منقذ أثينا و«معلّمها» مع ما نُقل عن حياة وأعمال كليستينس المشرّع اليوناني في القرن السّادس ق.م.

---

(1) إميل بنفنيست، «نموذجان لغويان للمدينة»، إشكاليات اللسانيات العامة، ج2، غاليمار، ص 280 272.

(2) إنه لمن الدلالة أن كلمة «مدينة» لا تشمل في استعمالاتها على العنصر الآخر من الثنائية التي تطلق على المواطنcitoyen والذي منحته إيّاه الحداثة (الهللينية والقرآنية..). فكلمات مديني، مدائني، مدني لا تدل على المقابل الدقيق، واللغة العربية إلى اليوم تكتفي بأصل كلمة «المواطن» وهي تعني لغةً المقيم في وطن.

اسمه الحقيقي زيد اللاّت، ومعناه «هبة اللاّت»، الإلهة الكبرى، كما هي الحال مع تيزيه الّذي يعدّ عطيّة أثينا. لكنّه لم يُعرف في التّاريخ إلاّ بلقب قصيْ، أي «المبعد» أو«العائد من منفاه». ربّته أمّه وتمّ إعداده ليستعيد و«يطهّر» أرضا نشأ بعيدا عنها، مثله أيضا في ذلك مثل شخصيّة تيزيه الأسطورية.

سيتعيّن علينا لاحقا أن نبيّن أنّ سحب «المساحة الهلّينيّة» من الفكر القرآني كان أمرا مقترنا، أصالة، بالتّأسيس للنّظام الدغمائي. فلنقل بداية إنّه يتزامن تاريخيّا، باعتباره عمليّة محو متواصلة، مع وأد المشروع الّذي أنشأه النّبيّ محمد ونشده، ذلك الّذي أسّس حاضرة، أو مدينة عربيّة، من أجل تكريس فكرة المواطن وتفكيك آلة الحرب القبليّة وأيضا من أجل «معافاة» ذلك الفضاء من روح البداوة المدمّر.

في أحد مؤلّفاته المتعدّدة عن علاقة السّلطة بالدّين، «الرّسالة العثمانيّة»[1]، وقف الجاحظ مدافعا عن شرعيّة ولاية الخلفاء الثّلاثة الأوائل وعن صواب تراتب فترات حكمهم، وهو ما يعدّ من أكثر الإشكالات تعقيدا في الفقه الإسلامي الّذي تلا الفتنة الكبرى وعقب مقتل الخليفة عثمان. يذكر المؤلّف اعتراضات نسبها إلى صحابي بارز، وهو سلمان الفارسي، العالم والخبير الحربي. ويقول صاحب الرّسالة إنّها اعتراضات أُطلقت لحظة اجتماع السقيفة الّذي تمّت خلاله البيعة لخليفة النبيّ.

كتب الجاحظ يقول داحضا حجج سلمان في اعتماده على معايير في اختيار الحاكم تختلف عن تلك الّتي اعتُمدت في تعيين أولئك الخلفاء، قال الجاحظ: «وسلمان رجل فارسي، وهذا كان شاهد كسرى، فتوهّم أنّ حكم الكتاب والسنّة كحكم تدبير السر والقائمين بالملك... ولعمري لقد

(1) الجاحظ، «الرسالة العثمانية»، عن الرسائل، دار المعارف، القاهرة، 1954، ج2، ص 258.

كان في قوم قد ساسوا النّاس سياسة ورتّبوهم ترتيبا، يقطع عن الطمع في الملك بآيين: لم يجعلوا للصانع أن ينتقل عن صناعته إلى الكتابة، ولم يجعلوا للكاتب أن ينتقل من كتابته إلى القيادة.»[1] وقد عمد الجاحظ، قبل أن يعرض حججه، إلى تحديد موقع سلمان كشخصيّة دخيلة، مشيرا إلى المعطى العرقي لينفي عنه حقّ إبداء رأي سياسي في ذلك الشأن العربي.

بدا سلمان شخصيّة غير واقعيّة ورجلا غير محدّد بملامح ولا يملك اسما غير ذلك الّذي ينتسب به إلى أرض فارس. إذ تشير الرّوايات، كلّ تلك الرّوايات ذات الصّلة الوثيقة بالمؤسّسة التّفسيريّة، ومنها ما ورد عن العسقلاني، صاحب أكثر الفهارس الموثوق بها في ذكر صحابة رسول الله، وأحد أهمّ شارحي المحدّث الأوّل البخاري، تشير إلى أنّ سلمان قد عاش عدّة قرون حتّى أنّه قد يكون عاصر المسيح[2] بحسب المصنّف.

نجد له صوراً أكثر واقعيّة في كتب المؤرّخين غير المختصّين من أمثال البلاذُري (توفي عام 892، أي أنّه عاصر الجاحظ[3]). يؤكّد المؤرّخ أنّ الرجل غادر صغيراً مدينة أصفهان أو ربما جيّة، قرب بيرسيبوليس، هرباً من والده الموبذان المجوسيّ والذي اعترض على اعتناقه للمسيحيّة. تردّد كثيراً على الأديرة وخدم العديد من الرهبان في أماكن كثيرة من أرض كانت تسود فيها الثقافة الهلينستية في مركز الدراسات النسطورية في نصيبين المجاورة لمدينة حرّان ذات الثقافة اليونانية المتجذّرة والعريقة، وفي عمّوريّة بغلاطية وفي حمص، قبل أن يتوجّه إلى المدينة ليلتحق بالنبيّ

(1) نفس المصدر

(2) العسقلاني، شهاب الدين (توفي عام 852 للهجرة)، «كتاب الإصابة في تمييز الصحابة»، ج2، ص62 وما بعدها، وكذلك «كتاب الاستيعاب في أسماء الأصحاب» للنمري (توفي عام 463 للهجرة) في شرح لمعجم نص العسقلاني، ص56، عن نسخة من طبعة عام 1328 للهجرة، دار المثنى، بيروت

(3) البلاذري، «أنساب الأشراف»، دار المعارف، القاهرة، 1987، ج1، ص487..

الجديد، محمّد، الذي كان قد تنبّأ به آخر راهب خدم عنده. وهكذا وبعد أن أُحيل الرّجل إلى أصليه الدخيلين بكونه فارسيّا وذا ثقافة يونانيّة، وهو الّذي نُقل عن النّبيّ قوله فيه إنّه «من أهل البيت»[1]، جاء الصّمت المنظم الّذي فرضه الموروث عن دوره في الإعداد للمشروع القيميّ والثقافي والسياسي الجديد، ليكرّس نسيان فكرة المواطن.

ولكن، من تراه يكون سلمان الفارسي؟

لم نعثر في كتب الأخبار والروايات التي أوردناها ما قد يقنعنا بوجود شخصيّة واقعيّة، متأصّلة في تاريخ المجتمع المديني المنضوي تحت راية الإسلام والمحيط بالنبيّ محمّد. فبقدر ما كان لسائر الصّحابة حضور، وغالبا وجود حيّ، حتّى عندما تقوم كتب التّفسير والأخبار بتضخيم أدوارهم وسيرهم ومآثرهم في دعم الدّولة الناشئة، بل وتعمد إلى إضفاء القدسيّة عليها، كان سلمان يبدو في نظر هذا الموروث نفسه طيفا غامضا وهلاميّا. وحده تاريخ الإسلام الأوّل هو الّذي يذكر لهذا الرّجل خطّته الحربيّة الفريدة في تقاليد حروب المنطقة وفق ما تنقله الرّوايات. فهو الّذي أشار على النّبيّ بحفر خندق في معركة الأحزاب (624 م) بهدف حماية المدينة من خطر القبائل المتحالفة. لقد دفعنا غموض شخصيّة سلمان إلى مراجعة مصادر أخرى، غير عربيّة، عندما رأينا بأنّ الروايات الإسلاميّة كانت تشير في حديثها عن هذا الرّجل إلى أرض تمتدّ من فارس إلى بيزنطة. حسبنا أن نقابل هذا الغموض الّذي يلفّ شخصيّة سلمان مع ما تنقله الرّوايات المسيحيّة عن ذلك العصر نفسه لنكتشف حكاية تفيدنا باعتناق شخص للدّيانة المسيحيّة مطابقة تماما لما ترويه الأخبار الّتي تحدّثت عن ذلك الصّحابي. حديثنا هنا عن أناستازيوس الفارسي

---

(1) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، تفسير لسورة «النور».

(Anastase le Perse). ففي وقت سادت خلاله النّزاعات الدّينيّة بين بيزنطة والإمبراطوريّة الفارسيّة، كانت العلاقات بينهما تزداد تسمّما بفعل اعتناق أفراد من كلا الجانبين للدّيانة المقابلة.

قضت المعاهدة الّتي أُبْرمت سنة 561م بين الإمبراطورين يوستنيانوس وكسرى الأوّل بمعاقبة من يرتدّ من المجوس إذا ما كان ينتمي إلى طبقة النّبلاء أو إلى الكهنة. خرج أناستاز الفارسي، وهو ابن كاهن مجوسيّ كما هي حال سلمان الفارسي بحسب الرّوايات الإسلاميّة، في حملة لمواجهة البيزنطيّين ثمّ لاذ بالفرار وأصبح فيما بعد راهبا. وعلى غرار سلمان، امتدّت رحلته من موطنه الأصلي إلى عمّوريّة في غلاطية، ثمّ عاد وسلّم نفسه إلى قومه طمعا في نيل الشّهادة.

غير أنّ ما يدعونا للدّهشة في خاتمة بحثنا في الأرشيف البيزنطي لا يتمثّل في ذلك الشبه العجيب بين مصيري هذين الرّجلين رغم تباعدهما، وإنّما في مجرّد هذه الجزئيّة اللّغويّة الّتي يتطابق فيها لفظا أناستازيوس اليوناني مع نظيره العربي سلمان. كلا الاسمين يحملان الدّلالة نفسها، أي «من خرج سالما بعد سقوطه»! ويروى عمّن تدعوه كتب الأخبار بسلمان أنّه نُصّب واليا في عهد الخليفة عمر على المقاطعة السّاسانيّة المجيدة قطيسفون الّتي سمّيت بالمدائن عند دخول الإسلام، وتزامن ذلك مع مرور عقد ساد فيه السّلم. وبحلول خلافة عثمان حوّل الموروث ذلك الرّمز إلى طيف اُختُزل دوره في نقل الأحاديث النّبويّة...

عمل عثمان على إجهاض مشروع ديمقراطيّة مدنيّة يُحتمل أن يكون رجل يُدعى سلمان قد تنبّأ بها، ووردت بجلاء في القرآن[1] حسبما تبيّنه لنا هذه الرّواية الغريبة، كما هي الحال دائما، وقد نقلتها لنا الرّوايات المأثورة

(1) القرآن، سورة الشورى، الآية 38. يتعلق بالشورى. في صيغتها النحوية، هذه الكلمة تعني «الاستشارة الموسعة»

وكذلك متون كتب الأدب القديم. تفيدنا الرّواية باجتماع عثمان بأبي سفيان، سيّد القبيلة الأشدّ عداء للنّبيّ قبل أن تُرغمه هزيمته على الخضوع لحكم الإسلام، حيث تقول: «إن الأمر أمر عالمية»[1]، «والملك ملك جاهلية، فاجعل أوتاد الأرض بني أمية ...»[2]

(1) كلام غريب حقاً يصدر عن رجل عاش ما بين القرنين السادس والسابع... كلمة «أمر» التي يقابلها باللاتينية كلمة. res. التي نترجمها بعبارة «الشأن العام» وهو مفهوم نجده في القرآن مقروناً بالشورى. أما ما ترجمناه بكلمة «cosmopolite»، فنظيره العربي «عالمية»...

(2) أبو الفرج الأصفهاني، «كتاب الأغاني»، ج6، ص 355، دار الكتب المصرية، القاهرة 1935.

2

التّفسير في ممارساته

اختفاء قبيلة

الكلّ يعلم أهمّيّة ما ترمز إليه القدم الحَنْفاء في تحديد مصير العديد من شخوص الأساطير اليونانيّة. هو الشأن نفسه بالنّسبة للقرآن فيما يتعلّق برمزيّة «القدم المعوجّة» حين يُقرُ بأصل العقيدة الجديدة التي أنشأها من خلال قدر «المؤمن الأصيل» المسمّى بالحنيف.

السّائر الأحنف

تعني كلمة «حنف»، لغة، الاختلال في المشية. وانطلاقا من هذه الدّلالة الأولى الّتي بقيت تستخدم حتّى مجيء القرآن، يقدّم لنا صاحب لسان العرب المعنى الأوّل لذلك اللّفظ ثمّ يليه بالمعنى الذي أعطته له المؤسّسة التّفسيريّة الدّينيّة، يقول: «الحَنَفُ في القَدَمَينِ إقْبالُ كلّ واحدة منهما على الأخرى بإبْهامها وكذلك هو في الحافر في اليد والرجلِ وقيل هو ميلِ كلّ واحدة من الإبهامين على صاحبتها حتى يُرى شَخْصُ أصلِها خارجاً وقيل هو انقلاب القدمِ حتى يصير بَطنُها ظهرَها وقيل ميل في صدْر القَدَم [...] وبه سمّي الأَحْنَفُ بن قَيْس[1] واسمه صخر لِحَنَفٍ كان في رجله [...] الحَنيفُ المائِلُ من خير إلى شرّ أو من شرّ إلى خير [...]وقد قيل إن الحَنَفَ الاستقامةُ...»[2]

---

(1) سيّد من سادة قبيلة تميم، يُعدّ وعمر ابن العاص مثالا في الدهاء السّياسي. توفي عام 72 للهجرة (691 للميلاد).

(2) ابن منظور، «لسان العرب»، المادة: ح.ن.ف

ليس هناك دراسة حديثة واحدة عن الإسلام في سنوات نشأته الأولى أو عن القرآن أو حياة النّبيّ محمّد لم تحاول، وبالفحص الدّقيق أحيانا، شرح فكرة «الحنيف» الغامضة. ولا نرى في الأمر ما يدعونا لذكر أعمال معروفة، كتلك الّتي قام بها تور أندريه، ريجيس بلاشير، مونتغومري وات، ماكسيم رودنسن، فارس وغليدن[1]، وعدّة أخرى من الأعمال العربيّة لأصحابها، مثل العراقي جواد علي أو عبّاس محمود العقّاد، وغيرهما. في كلّ مرّة ينأى هؤلاء المؤلّفون، كما يبدو، عن إعطاء معنى واضح لهذا اللّفظ ليتحوّل فيما بعد إلى ما يشبه المصطلح الفنّي الّذي يفيد، فيما ذهب إليه جاك بارك في ترجمته بـ«المؤمن الأصيل» (Le croyant originel).

وتعود هذه الكلمة بتقديرنا إلى لفظة (;hanpô وجمعها hanp)[2] السّريانيّة وقد تكون على صلة بمسعى أولئك المسيحيّين ذوي الألف هرطقة ممّن واجهوا نظام القيصريّة الباباويّة في أولى تجلّياتها عقب نهاية حكم قسطنطينوس. ذلك لأنّ كلمة (hanapha) السّريانيّة كانت تعني أيضا «الوثني» أو حتّى «المنافق» حسب الرّوايات المسيحيّة الأورتوذكسيّة.

وحين نحيل هذه الكلمة السّريانيّة إلى أصلها اليوناني نجد أنّ aneptô لا تعني فقط «رَبَط» أو «وَصَل بالأعلى» أو «علَّق» (صورا أو تماثيل داخل معبد تحديدا)، وإنّما تملك معنى تؤكّده نصوص بنفس القدم، وهو «الوصم بالعار» ذو الدّلالة نفسها الّتي يحملها المثيل الصّوتي العربي لـ«حن»، أي «حنث» ومعناه «نكث يمينا على الشّرف» وحلف زورا. أمّا عن معنى كلمتي «منافق» أو «وثني» فلم يندرج إلاّ ضمن استعمال سجالي

(1) راجع البحث المخصص لموضوع «الحنيف» من تأليف ن.أ فارس وهـ.جيلدن، بعنوان «تطور معنى كلمة حنيف في القرآن» (بالإنكليزية)، جريدة المجتمع الفلسطيني الشرقي (19) 1939.
(2) أ. جيفري، مفردات القرآن الأعجمية (بالإنكليزية)، بارودا، 1938، ورد في موسوعة الإسلام، مادة «حنيف»، المجلد الثالث، 1975.

الله. وفي كلّ السّياقات الّتي يتضمّنها القرآن «يكون المرء حنيفا لأنّه مسلم»، «خاضع لله» وساع نحوه كي يوفيَ بالدّيْن الّذي به يتحقّق الإيمان ويرتبط المخلوق بالخالق[1].

عود على بدء

في إشارته إلى اسم قبيلة الأخايل (وهو جمع لكلمة الأخيل، لقب شيخ هذه القبيلة المعروفة) الّتي تنتسب إليها الشّاعرة الشّهيرة ليلى الأخيليّة[2]، يذكّرنا صاحب اللّسان ببيت شعر قاله والدها (يعتقد ابن منظور في نسبته إليها) يحيلنا تماما إلى أحجية أبو الهول الّتي طرحت على «سائر يعرج» بالقرب من مدينة طيبة اليونانية:

«نحن الأخايل ما يزال غلامناً... حتى يدبّ على العصا مشهورا.»

في حديثه عن الأخايل، هذه القبيلة الّتي تتعدّد الدلالات في لقبها ذاك وتمتدّ من عبارة «خيول» إلى «خيال»، يقول القلقشندي، وهو أشهر النسّابين العرب: «بنو الأخيل - بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وفتح الياء المثناة من تحت، حيّ من عامر بن صعصعة من هوازن بن قيس عيلان من العدنانية، وهم بنو الأخيل واسمه معاوية بن عباد بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر.»[3]

لكلمة أخيل في اللّغة مدلول غريب، يطلق على طائر يسمّى أيضا

---

(1) أنظر ر. بلاشير، النبيّ محمّد، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1952، ص109

(2) شاعرة عاشت في أواخر القرن الثامن الميلادي. اشتهرت بانفتاحها و بمجونها. يتألّف شعرها من مرثيات نظمتها في ذكرى حبيبها توبة وهجائيات لاذعة عن عدوها اللدود الشاعر النابغة الجعدي الذي تتهم قبيلته بقتل توبة.

(3) القلقشندي، أبو العباس أحمد (756-821 للهجرة)، «نهاية الأعراب في معرفة أنساب العرب»، طبعة نقدية لإبراهيم الأبياري، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1959، ص66.

الشّقراق، وهو على ما يبدو من الطيور الأليفة حيث يؤكّد اللّغوي الفرّاء أنّه كان يُعدّ طائرا يجلب النّحس، وأنّ اسمه استعير «ليكنّى به هذا الرّجل». وينحدر الأخايل إذن حسب إحدى النّسابات الأسطوريّة من قبيلة هوازن الّتي عاشت في الشّمال وهي جماعة قديمة اشتركت مع قبيلة نزار في «تكوين» مجموع سكّان جزيرة العرب الشّماليّين. وينحدر كلّ من القبيلتين من جدّ مشترك هو عدنان[1]. وهكذا فإنّ الأخايل ينتسبون إلى السلالة نفسها الّتي تنتسب إليها قريش، قبيلة النّبيّ محمّد، وتلتقي القبيلتان عند الجدّ الأوّل مضر بن نزار.

ولكن، وانطلاقا من هذا الّذي يُدعى كعب، والملقّب بالرحّالة، ما السّبب في إطلاق اسم الأخايل، هذه الكنية الّتي يعترضنا ذكرها في النّصوص الأدبيّة ولا نجد لها أثرا عند الحديث عنهم في المؤلّفات والمتون التفسيريّة الدّينيّة؟

يصوّر تاريخ الأدب هذه القبيلة على أنّها نموذج في المأساة، فهي الّتي أنجبت أشهر مجانين العشق العرب، مجنون ليلى قيس بن عامر، ويصفها القالي في الأمالي بوصفيْن كلاهما ينقض الآخر. ففي معرض أوّل، يقدّم أبناء عامر الثّلاثة المعروفين، ومن بينهم المدعو الأخيل، على أنّهم جماعة من السذّج كانوا قد اقتنوا عجلا وظنّوا أنّه مهرا. وعلى إثر عرض مضحك في ترويض المطيّة سقط اثنان من الأشقّاء الثّلاثة أرضا. وفيما يقوم الرّاوية بذكره عرضا، وحده كلاب، المكنّى بالأخيل والّذي اعتنق الإسلام لاحقا، هو الّذي استطاع الثّبات على ظهر الدّابّة البائسة، وهكذا لُقّب على إثر ما أنجزه بالثّابت. ومع كلّ ذلك ظلّ مقتنعا بأنّه امتطى مهرا «إلى أن رأوا قرنيْ الدّابّة ينموان»[2].

---

(1) ينبغي تمييزهم عن قبيلة أخرى تدعى هوازن في جنوب الجزيرة العربية.

(2) القالي، ابن إسماعيل القاسم، ذيل الأمالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 29

ويقدّم المؤلّف نفسه هذه الشخصيّة في إطار من الجدّيّة إلى جانب ما ذكره عنها من مواقف هزليّة. ففي مجلس معاوية بن أبي سفيان المعروف بولعه بالنّسابة وبكلّ الحكايات الّتي تناولت أشهر الرّجال و«الأيّام» الّتي وسمت عصر ما قبل الإسلام، سأل الخليفة النّساب دغفل[1] عن أشهر قبائل الجاهليّة. وعندما دار الحديث عن بني عامر الملقّبين بالأخايل، أفاده قائلا: «كثيرة سادتهم ظاهرة نجدتهم مخشية سطوتهم...»[2]

الطّائر المعشّش بمكّة

الشّقراق أو الأخيل، اسم ذلك الطائر الّذي استُعير كلقب لهؤلاء القوم ولشيخهم، لم يكن بالمؤشّر الضّعيف إلاّ ظاهرا. إذ اتّفق علماء الطّيور واللّغويّون العرب على التّقرير بأنّ هذا الطّائر الجميل ليس بنذير شؤم. صحيح أنّ الأخيل شرس ويعيش ضمن تجمّعات، وهو طائر متعلّق بمواطن هجرته الممتدّة بين مالطا وبلدان الشّمال، لكن يقال إنّ من بين هذه الطّيور، يوجد نوع يعيش في بلاد الهند وجاوة ويرجّح أنّ أسرابه كانت تتّخذ مكّة محطّة لها. إذ يؤكّد صاحب اللّسان أنّ «الشّقراق طائر ينتمي إلى أرض الحرم ويعشّش وسط النّخيل...، وهو ذو حجم يعادل حجم الهدهد، ومرقّش بالأحمر والأخضر والأبيض والأسود...». ولكن لماذا اعتُبر، استنادا إلى ما ادّعاه النّحويّ القديم الفرّاء، طائرا سيّء الطّالع؟

- في البدء كان الغراب المشئوم

كوراكس (korax) مفردة لا مناص من كونها أصلا للتركيب العربي

(1) دغفال ابن حنظلة يذكره الجاحظ في السياق نفسه، «رسائل سياسية».. (فضل هاشم علاء عبد شمس)، نفس المصدر ص 418.

(2) أبو علي القالي، كتاب الأمالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص25.

الغريب «شقراق»، وهي كلمة يونانيّة تعني «غراب». يرد اسم هذا الطّائر ضمن شتيمة يونانيّة (Ehs korakas)، ومعناها «اذهب إلى الغراب» الّتي تقال لمن يُرجى له «الموت دون دفن...». وينبغي الإشارة في هذا السّياق إلى ما تضمّنه القول القرآنيّ في أولى جرائم القتل الإنسانيّ، حين ندم القاتل عند رؤيته لغراب جاء ليعلّمه كيف يواري «الفضيحة الكبرى»، أو سوءة مقتل الأخ، تحت الثّرى.[1]

ويعتمد الرّحّالة ياقوت في معرض تناوله لمفردة أخرى، وهي كلمة «أخارج»، على فكرة نفي الأصالة عن الأخايل، أو قبيلة بني عامر إذ يقول: «أخارج: قد يكون أصل هذه الكلمة مرتبط بالخراج. الأخارج: يجوز أن يكون في الأصل جمع خراج وهو الإتاوة ويقال خراج وأخراج وأخاريج وأخارج. هو جبل لبني كلاب بن ربيعة عامر...[2]». بقرب ذلك الجبل مكان يسمى بتيل ويقع حسب ياقوت في نفس المحيط الجغرافي: «البتيلة وبتيل حجر بناء هناك عاديّ مرتفع مربّع الأسفل محدّد الأعلى.[3]»

تلك إذن مجموعة من المؤشّرات التي تدعونا إلى القبول بإمكان امتلاك هذه القبيلة لفضاء مقدّس ولمقام في شكل «كعبة»، وهي القبيلة المكنّاة بلقب تهكّميّ، فكانت تارة مثار سخرية لبلاهة أهلها، وطورا مهابة لحدّة طباعهم.

يستند قولنا هذا إلى أنّ الأخايل قوم أدركوا الزّمن الّذي نزل فيه القرآن ثمّ اختفت آثارهم كما يُغشّي ضباب مشهدا على خشبة المسرح، وكأنّنا

(1) القرآن سورة المائدة، الآية 31. من المؤكد أن «السوءة» هي نفس عبارة shoah، حيث يقابل حرف السين في العربية الشين في العبريّة، وتتحوّل الهمزة إلى هاء. وهي عبارة استعملت في القرآن لوصف «مشهد الأخ المقتول»، وفي سياق آخر استعملت لتدل على «انكشاف عورتي «آدم وحوّاء بعد تناولهما الثمرة المحرمة (القرآن، سورة الأعراف، الآية 22).

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الفكر اللبناني، باب الهمزة والخاء ص 119

(3) المصدر السابق باب الباء والتاء ص 336

بهم قد أُقيلوا أو تمّ إقصاؤهم خارج مساحة التّدوين المعدّة لاحتضان نصوص الموروث الدّيني.

- معركة حُنيْن والنّصر المرّ

في الفترة الفاصلة بين حرب الفجار[1]- والتي يقال إنّ النّبيّ محمّد قد شهدها وهو بعد فتى - ومعركة حُنيْن (اسم واد يتوسّط المسافة بين مكّة والطّائف) الّتي خاضتها جيوش النبيّ محمّد نفسه، أدركت هوازن نهايتها. أشار القرآن[2] إلى خروجها من تاريخ صار «مقدّسا»، خروج قبيلة تقلّص حجمها في غموض لتؤول إلى مجرّد فرع من الفروع العديدة التي تتكوّن منها قبيلة بني ثقيف الأمّ، تلك التي لم يعرف لها شأن حتّى ذلك الزمن. وفي أعقاب تلك الهزيمة قام النّبيّ محمّد بعمل نبيل أراد مواساتهم من خلاله، فردّ لهم ما جنته جيوشه من غنائم ومن سبايا.

ولكن متى استطاع بنو عامر، هذه البقيّة المتبقّية من هوازن، الدّخول في أوساط الأحامس، هؤلاء الأشراف المتصلّبين، القائمين على مناسك الحجّ في امتياز لا تختصّ به قبيلة أخرى غير قريش؟ [3]

في معرض تعداده لأيّام العرب المجيدة، وهي بيانات عن الحروب القبليّة، يصف المؤرّخ ابن الأثير بني عامر كمحاربين بواسل ترعبهم فكرة وقوعهم في الأسر و«بقاؤهم دون دفن بعد موتهم»، ذاك ما يدفعهم، حسب المؤرّخ، إلى «التّفكير في الانتحار الجماعي». يقال إنّهم واجهوا أشهر

(1) الجاحظ، «رسائل سياسية»، دار المعارف، القاهرة، 1954، ص417. حرص الكاتب في هذا المدح الذي خص به بني هاشم من قبيلة قريش، على القول بأن تلك الحرب إذ سميت بذلك الاسم فلأن الفجّار ليسوا سوى بني عامر..

(2) سورة التّوبة الآية 35.

(3) السهيلي، الروض الأنيف، مطبعة الجمالية، القاهرة، 1914، ج1، ص133.

القبائل من تميم وعبس وغطفان، تلك الّتي صنعت تاريخ جزيرة العرب، بل إنّهم حاربوا جيوش ملك الغساسنة الموالي للإمبراطوريّة الفارسيّة «قصد قطع الطريق أمام تجارته الوافدة إلى سوق عكاظ الكبرى» الّتي كانت تخضع لرقابتهم. عمد المؤرّخ إلى «التخلّص» من الحديث عن بني عامر تحديدا في آخر فصول كتابه، حيث يتناول المعارك التي اندلعت بين القبائل عشيّة البعثة المحمّديّة، تماما قبيل البدء في كتابة الفصل المعنون بـ«نسب رسول الله». بعدها جاء بنو ثقيف الّذين لجأوا إلى حيلة ماكرة[1] ليحلّوا محلّ بني عامر بأرض الطّائف الخصيبة، مدينة اللاّت، كبرى الآلهة.

جمعت النّبيّ لقاءات ثلاثة روتها كتب التّفسير وانتهى على إثرها عهد من تبقّوْا من قبيلة هوازن. ففي مسعى منه للحصول على المساندة، وبهدف «التّعريف بنفسه»، قرّر النبيّ محمّد، الّذي لم يزل حينها يلاقي العزل والاضطهاد من قبل قومه، التّوجّه إلى القبائل الأخرى في جزيرة العرب خلال فترة الأسواق الموسميّة الكبرى. رفض أشراف بني عامر الإصغاء إليه، وكذلك فعل سائر سادة القبائل الأخرى. ويربط ابن إسحاق ما رواه عن فشل اللّقاء، الذي جمع النّبيّ ببني عامر، بتفويت هؤلاء لفرصة البقاء في المشهد التّاريخي الّذي انطلق فيما بعد مع الدّين الجديد. كان أحد سادة تلك القبيلة شيخا طاعنا في السّن لم يستطع مرافقة أبناء قومه إلى السّوق، فسألهم عمّا جلبوه من أخبار بعد جولتهم تلك، فأجابوا قائلين: «جَاءَنَا فَتًى مِنْ قُرَيْش، ثُمّ أَحَدُ بَنِي عَبْد الْمُطّلب، يَزْعُمُ أَنّهُ نَبِيّ، يَدْعُونَا إِلَى أَنْ نَمْنَعَهُ وَنَقُومَ مَعَهُ وَنَخْرُجَ بِهِ إِلَى بِلادِنَا. قَالَ فَوَضَعَ الشّيْخُ يَدَيْه عَلَى رَأْسِهِ ثُمّ قَالَ يَا بَنِي عَامِر هَلْ لَهَا مِنْ تَلاف هَلْ لِذُنَابَاهَا مِنْ مَطْلَب وَالّذي نَفْسُ فُلانٍ بِيَدِهِ مَا تَقَوّلَهَا إِسْمَاعِيلِيّ قَطّ، وَإِنّهَا لَحَقّ، فَأَيْنَ رَأْيُكُمْ كَانَ عَنْكُمْ.»[2]

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص541.
(2) ابن هشام، السيرة...، المصدر السابق، ج2، ص 33-34.

ثاني تلك اللّقاءات نقلته لنا هذه «المغامرة العاطفيّة» الفاشلة هي الأخرى، والتي جمعت امرأة حسناء فاتنة من بني عامر بالنّبيّ محمّد. تلك القصّة يرويها لنا السّهيلي هذه المرّة، مشيرا إلى ما أعرض ابن هشام عن ذكره حياءً. تنسب الرّواية إلى هذه المرأة بيت شعر بذيء تفوّهت به على الملإ وهي عارية أثناء قيامها بشعائر الحج الوثنيّة. يقول السّهيلي: «وَذَكَرَ [ابن هشام] قَوْلَ الْمَرْأَةِ الْيَوْمَ يَبْدُو بَعْضُهُ أَوْ كُلّهُ الْبَيْتَيْنِ وَيَذْكُرُ أَنّ هَذه الْمَرْأَةَ هِيَ ضُبَاعَةُ بِنْتُ عَامِر بْنِ صَعْصَعَةَ ثُمّ مِنْ بَنِي سَلِمَةَ بْنِ قُشَيْرٍ، وَذَكَرَ مُحَمّدُ بْنُ حَبِيب أَنّ رَسُولَ اللّهِ – صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ – خَطَبَهَا، فَذُكِرَتْ لَهُ عَنْهَا كِبْرَةٌ فَتَرَكَهَا، فَقِيلَ إنّهَا مَاتَتْ كَمَدًا وَحُزْنًا عَلَى ذَلِكَ.»[1]

أمّا آخر لقاء فهو ذلك الّذي مكّن الرّوّاة من التّخلّص من عناء الحديث عن بنى عامر، ليُخْلوْا السّاحة لمفسّري النصّ المنزّل ويُحال أولئك القوم نهائيّا إلى جهة لا خصم لهم فيها غير الله، هو الّذي يتولّى شأن تغييبهم من المساحات النصّيّة الّتي نقلت سنّة النّبيّ. فبعدما كانوا في قلب جزيرة العرب أشرس الخصوم الّذين عرفتهم قريش حالما انطلق مشروعها الرامي للسيطرة على كامل ربوع الجزيرة، تحوّلوا إلى محض شخوص في ثنايا المتون الأدبيّة. فهاجر فرع بني عُقيْل إلى إسبانيا، ثمّ انتقل بعض المنحدرين من هوازن وتلاهم بعض آخر من بني عامر رفقة الفاتحين الأول ليستقرّوا بشمال سوريا، بينما لجأ من تبقّى من تلك الأقوام الهائلة إلى حياة التّرحال، كما أكّد على ذلك قدامى الكتّاب[2].

وتبيّن الأخبار الإسلامية بوضوح أنّ هؤلاء الرّجال كانوا ينازعون محمّدا السلطة في أوج أمجاده السّياسيّة، ومع ذلك، لم يدّخر النّبيّ جهدا في السّعي إلى استمالتهم. وفي مناسبة هي الأخيرة تعرّضت الأخبار الرّسميّة

---

(1) السهيلي، «الروض الأنيف»، المصدر السابق، ج1، ص134.

(2) موسوعة الإسلام، المصدر السّابق. (طبعة 1975، مقالة و. كاسكيل «عامر بن سعسعة»)

الدينيّة بالذّكر إلى آخر أبطال تلك الجماعات، إنّه عامر بن الطُّفيْل[1]، الّذي «أصبح أعور وعاقرا»، كما قال أحد المفسّرين[2]، إذ جمعته محادثة مع الرسول هذا نصّها: «قال عامر بن الطفيل: يا محمّد، أتبعك على أنّك تكون على المدر وأكون أنا على الوبر. فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (لا) قال: فتكون أنت على الخيل وأكون أنا على الرجل. قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: (لا). قال: فعلى ماذا أتبعك؟ قال: (تكون رجلا من المسلمين، لك ما لهم وعليك ما عليهم). قال: أكون كسلمان وعمّار وابن مسعود فقراء أصحابك؟ قال له النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: (إن شئت). فقال عامر: واللّات والعزّى إلّا ملأتها عليك خيلا ورجلا..»[3]

عند شعوره بالخيبة، حاول الرّجل اغتيال النّبيّ محمّد في مؤامرة حاكها مع شخص يدعى عربد، وهو الأخ غير الشقيق للبيد شاعر عصر ما قبل الإسلام. وبرعاية إلهيّة فشلت المكيدة الّتي حيكت دون أن يعلم بها النّبيّ. ومنذ ذلك الحين أقام العمل التّفسيريّ حدّا لهذه الملحمة العجيبة الّتي شكّلتها إحدى أقدم القبائل المنافسة لقريش، تلك الّتي حملت مشروعا في توحيد العرب على غرار ما قامت به قبيلة النّبيّ. تاريخيّا، بدأت المواجهة بين المشروعيْن منذ زمن مضر، بتقدير أدنى، وهو جدّ قديم للنّبيّ محمّد كان قد ذُكر في حديث نبوي لافت يؤكّد «اعتناقه الإسلام[4]». أمّا عن عامر بن الطّفيل فقد روى المفسّرون بأنّه مات على إثر إصابته بمرض

(1) مدحه البغدادي وعدّد مناقبه قائلاً فيه: «.........» خزانة الأدب..، ج1، مطبعة الأميرية بولاق، القاهرة، ص 371.

(2) ابن قتيبة، «الشعر والشعراء»، البيت العربي للكتاب، تونس، 1983، ج1، ص251.

(3) ابن سلامة البغدادي، «الناسخ والمنسوخ»، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1989، ص135.

(4) ينسب هذا الحديث إلى النبيّ: «لا تسبّوا مضر فقد أسلم»، وفي رواية أخرى: «لا تسبّوا مضر ولا ربيعة فقد أسلما»، للبلاذري، أنساب الأعراف.

عضال، بينما قضى شريكه جرّاء صاعقة. تلك رواية أُستُخدم فيها الحدثان كـ«سبب في نزول» بعض آيات سورة الرّعد(1). والحال إنّ لهذه السّورة بلاغة في القول لا تجارى، فهي نشيد في العلم الإلهي وامتداد غير محدود في الكونيّة والجمال، وهي لعمري براء من أن تكون محض صدى لحدث عرضي مرّ على حياة الرّسول.

يُشكّل رحيل آخر رموز قبيلة هوازن إعلانا عن فشل مُنيَ به حنيف آخر، إذ عجز ذلك «السّائر»، التّائه بحثا عن بديل للوثنيّة، عن تثبيت خطاه نحو ديانتَيْ التّوحيد الأُخْرَيَيْن. كذلك تضمّن النصّ المنزّل ما يُعَدّ إعلاءً لصورة الحنيف القُرشيّ (المُضَري) المُتجذّرة في هذا الإرث التّوحيدي نفسه.

نزل إبراهيم، وهو الّذي ورد ذكره في القرآن كأوّل الحنفاء، وكرمز لكلّ «السّائرين للقاء وجه الإله الواحد»، نزل في ذلك المكان المسمّى بواد غير ذي زرع(2) ليرفع فيه، صحبة إسماعيل، ابن التّأسيس الأوّل المحروم من الإرث، «القواعد» من بيت قديم من بيوت الله(3) بعد أن دنّسته عبادة الأوثان. وقد نزع القرآن عن الزّيارة الإبراهيميّة أبعادَها التّاريخيّة حتّى أنّه غيّب صورة هاجر تلك «السّائرة المجرّدة من القداسة» عن مسرح الأحداث المذكورة. فالموروث هو من أدرج إسماعيل على مسار الحنفاء الّذين أنجبتهم جزيرة العرب، إذ تؤكّد الرّوايات على أنّ إبراهيم قد عاد في زيارة لابنه، فثار غضبه على كنّته وأمره بأن يستبدلها بأخرى، عندها تزوّج إسماعيل بامرأة تدعى «حنْفاء» وهي السميّ المؤنّث لإبراهيم.

---

(1) سورة الرعد، الآية 8 و11-13. أنظر السيوطي، «أسباب النزول»، ص 490-491.
(2) سورة إبراهيم، الآية 37.
(3) سورة البقرة، الآية 127.

منذ انطلاق حركة الإصلاح السياسي الديني التي بدأها قصيّ في مكّة، شهدت السّاحة صراعا بين تيارين كلاهما يدّعي امتلاكه لرؤية للعالم تسعى لإيجاد قدسية جديدة لا هي باليهوديّة ولا بالمسيحيّة ولا بالمجوسيّة، إذ غالبا ما تعدّ تلك ديانات غريبة نظرا لخضوعها لمراقبة ووصاية السّلطة السّياسية القائمة في البلاد الّتي حلّت بها كلّ منها. لم يبْق سوى طرفان متنازلان على أرض المعارك الحربيّة منها والفكريّة، ويحمل كلّ منهما صورة الحنيف، أحدهما يمثّله الشّاب محمّد قبل البعثة، والآخر الّذي لا نبوّة تميّزه تمثّله هوازن مع قبيلة بني عامر المنحدرة منها.

لا شيء آخر قد يفسّر العلاقات المضطربة التي اختلطت فيها الضغينة بالإعجاب، والصداقة بالعداء، والتّنافر بالتحالف، والقسوة بالرأفة، بين قريش قصيّ وهاشم ومحمّد، من جهة، وكلّ أولئك المنحدرين من هوازن على وجه الخصوص، من جهة أخرى، ثمّ بين قريش وبني عامر عند اقتراب حلّ ذلك النّزاع.

أدّى انتصار قريش، الّذي واراه ظهور الإسلام كمؤسّسة دينيّة وسياسيّة جديدة سرعان ما امتدّت أطرافها، إلى إفراغ الذّاكرة من المكانة الّتي ميّزت الحنيف، هذه الكلمة الّتي اندرجت حتما منذ أمد بعيد في اللّغة العربيّة، وتأبى أن تُستخدَم إلاّ لتكون عبارة ثانويّة لا بدّ لها أن تتمّم (عبارة مسلم الأساسيّة).

غير أنّ هناك من الأعلام المزعجين، أو قل طائفة بأسرها، ممّن أصرّوا على البقاء في دائرة الموروث، وما زالوا يشهدون على الازدواجيّة الدينيّة والسياسيّة والإيديولوجيّة لمفهوم أفلح المشتغلون عليه في إظهاره كمفهوم مطلق ولازم. إذ كيف يمكن أن نفسّر ما تضمّنته أكثر الأخبار

مصداقيّة لدى الشّريحة المتشدّدة من علماء الدّين، من أنّ النّبيّ محمّدا لم يتمكّن من تأمين مغفرة إلهيّة لعمّه أبي طالب (وهو رفض إلهي نزل في القرآن، حسب ما ورد عن الموروث) بينما أتى في معرض حديثه عن القوم الّذين كُتبت لهم الجنّة على ذكر قسّ بن ساعدة، أحد هراطقة نجران من القساوسة، وهو الّذي قال فيه أيضا إنّه سيبعث أمّة لوحده يوم القيامة، تماما كما هي حال إبراهيم؟ وكيف لنا أن نرصد، في المتون الأدبيّة والتّفسيريّة، شبح ذلك الشّاعر الفذّ المسمّى بأُميّة بن أبي السّلط، سليل هوازن حُكْماً ما دام ينتمي إلى بني ثقيف، وهو أيضا حليف لأشراف قريش باعتباره ابن رقيّة بنت عبد شمس بن عبد مناف. فتارة يقال إنّه نموذج الرّجل الحنيف، وطورا يوصف بأحقر النّعوت كما يرد في هذا النصّ المنسوب إلى الكاتب والفقيه ابن قتيبة: «وقد كان قرأ الكتب المتقدّمة من كتب الله جل وعزّ، ورغب عن عبادة الأوثان، وكان يخبر بأنّ نبيّا يبعث قد أظلّ زمانه، ويؤمل أن يكون ذلك النبيّ، فلمّا بلغه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقصّته كفر حسداً له. ولمّا أنشد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم شعره قال: آمن لسانه وكفر قلبه، وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء، ويأتي بألفاظ كثيرةٍ لا تعرفها العرب [...] وعلماؤنا لا يرون شعره حجّةً في اللّغة. [وفي مخطوط آخر لكتاب ابن قتيبة يقول:» وعلماؤنا لا يرون شعره حجةً على كتاب الله..[1]»

هذا وقد جرى تجريده أحيانا من بعض أعماله الشّعريّة، لتُنْسب آنذاك إلى حنفاء أكثر شهرة كالنّابغة الجعدي أو ورقة بن نوفل، فهي قصائد تضمّنت التّأمّلات نفسها الّتي صدرت عن النّبيّ محمّد بشأن الذّات الإلهية، كهذا البيت الّذي يقرّ حفيدا الرّسول بنسبته إلى أميّة:

(1) ابن قتيبة، «الشعر والشعراء»، المصدر السابق، ج1، ص369 و371.

«الحمدُ لله لا شريكَ لهُ   من لم يقُلْها فنفْسَه ظلَمَا[1]»

غير أنّ عدد الحنفاء لا يقتصر على هؤلاء التّائهين الّذين أتينا على ذكرهم، فلقد تحدّثت روايات الأدب القديم الأكثر اعتمادا عن رموز أخرى كزهير بن أبي سلمى ولبيد وزيد بن نُفيْل وقيس بن زهير وكلّهم من هوازن، ممّن عرفوا محمّدا وأدركوا رسالته دون أن يعتنقها أحد منهم. ويذهب المسعودي إلى أنّ هؤلاء الصّابئة، الّذين ذكرهم القرآن من بين من «آمنوا»، قد كانوا حنفاء. حسبنا أن نتخيّل حدّة ذلك الغليان وما يحمله من معاني تماما مع بدء تنزّل القول القرآني. كلّ خصوم محمّد والقبائل الّتي اعتنقت الإسلام، وكذلك اللّغة نفسها، كانوا يرونه غليانا جُمِع فيه التطوّر الصّابئيّ مع حدث استقبال قدسيّة حلّت، بعد طول عناء في البحث عنها، في ثوب من تُرجى ملاقاته بلهفة من فرط الحنين إليه.

(1) نفس المصدر، ج 5، ص 10.

3

مقتل الكاتب

تحريف نصّ هو فعل يماثل القتل. وليس بالأمر العسير أن ينفّذ ذلك الفعل ولكنّ العسر في أن تُمحى آثاره.

(فرويد)

قام الموروث باستبدال قصّة انحباس شفويّة القول القرآني داخل حصون الكتابة بأخرى دارت حول مقتل أحد الخلفاء. وصار لزاما علينا اختراق غشاء كثيف أُحكم نسجه حول هذا الحدث، علّنا نفلح في كشف ما ظلّ مخفيّاً من المشهد، وندرك حجم الغموض الّذي حال دون قدرتنا على قراءة القرآن منذ البداية.

خفايا «اغتيال الخليفة»

في حديثنا عن المشهد الأوّل الّذي استخدم كقناع مضلّل يخفي وراءه حقيقة المشهد المتعلّق بإعداد المصحف، يوجد العديد من الرّوايات القديمة منها والمعاصرة تطابقت فيما بينها سوى في بعض التّفاصيل. نورد هنا واحدة من هذه الرّوايات الّتي تضمّنها مؤلّف في الأخبار القديمة منسوب إلى ابن قتيبة (828 – 889). كتبت الرّواية بأسلوب وجيز وسريع كأنّها خاتمة مسرحية تراجيديّة، تقول: «ولم يكن معه إلا امرأته، فدخل عليه محمد بن أبي بكر فصرعه، وقعد على صدره، وأخذ بلحيته، وقال:

يا نعثل[1] ما أغنى عنك معاوية، وما أغنى عنك ابن عامر وابن أبي سرح[2]. فقال له عثمان: لو رآني أبوك رضي الله عنه لبكاني، ولساءه مكانك منّي، فتراخت يده عنه، وقام عنه وخرج فدعا عثمان بوضوء فتوضّأ، وأخذ مصحفا، فوضعه في حجره، ليتحرّم به ودخل عليه رجل من أهل الكوفة بمشقص في يده، فوجأ به منكبه ممّا يلي الترقوة، فأدماه ونضح الدم على ذلك المصحف، وجاء آخر فضربه برجله، وجاء آخر فوجأه بقائم سيفه، فغشي عليه، ومحمد بن أبي بكر لم يدخل مع هؤلاء، فتصايح نساؤه، ورشّ الماء على وجهه فأفاق، فدخل محمد بن أبي بكر وقد أفاق فقال له: أي نعثل، غيّرت وبدّلت وفعلت. ثم دخل رجل من أهل مصر، فأخذ بلحيته، فنتف منها خصلة، وسلّ سيفه، وقال: افرجوا لي، فعلاه بالسيف، فتلقّاه عثمان بيده، فقطعها، فقال عثمان: أما والله إنّها أوّل يد خطّت المفصل، وكتبت القرآن، ثم دخل رجل أزرق قصير مجدر، ومعه جرز من حديد، فمشى إليه فقال: على أيّ ملّة أنت يا نعثل؟ فقال: لست بنعثل، (ولكنّي عثمان بن عفّان، وأنا على ملّة إبراهيم حنيفا وما أنا من المشركين[3]). قال كذبت. وضربه بالجرز على صدغه الأيسر فغسله الدم، وخرّ على وجهه، وحالت نائلة بنت الفرافصة زوجته بينه وبينه، وكانت جسيمة [...] ثمّ دخل آخر معه سيف فقال: افرجوا لي، فوضع ذباب السيف في بطن عثمان، فأمسكت نائلة زوجته السّيف، فحزّ أصابعها، ومضى السّيف

---

(1) «لسان العرب: «نعثل: رجل من مصر له لحية كثيفة وقد قيل إنّه يشبه عثمان، وهو السّبب الّذي جعل أعداءه يلقبونه باسم هذا الرّجل. وقد........»

(2) معاوية، ابن أبي سفيان سيد بني أمية، جليس ومستشار الخليفة، عيّن والياً على الشام، وأصبح مؤسس الدولة الأموية بعد انتصاره على علي. عبد الله ابن عامر ابن خال عثمان. عيّنه والياً على البصرة منذ بداية ظهور الاحتجاجات على سياسة الخلافة، وعبد الله ابن أبي سرح «الأخ بالرضاعة» للخليفة (أنظر أعلاه)، والياً على إقليم مصر

(3) ما وضع بين مزدوجين هو نقل حرفي لمقطع من آية قرآنية.

في بطن عثمان فقتله، فخرجت امرأته وهي تصيح، وخرج القوم هاربين من حيث دخلوا، فلم يسمع صوت نائلة، لما كان في الدّار من الجلبة، فصعدت امرأته إلى النّاس، فقالت إنّ أمير المؤمنين قد قتل. [1]».

غريب أمر تلك الصيغة التي وردت عليها هذه الرّواية عن أولى الاغتيالات المؤسّسة للدّولة الإسلاميّة. فللقارئ أن يلاحظ مدى ما اتّخذه ذكر الحركات والإشارات وأدوات القتل من دقّة، بينما تضلّلنا كثرة الخصوم والتّستّر المتعمّد عن أسمائهم عندما يُشار قبيْل انتهاء الرّواية إلى أنّ الرّجل الوحيد المذكور، وهو محمّد بن أبي بكر، الصّحابي وأحد الشخصيات الّتي يقرّ الموروث بمنزلتها الجليلة، كان قد خرج عند وقوع الحادثة ليتعذّر بذلك احتمال مشاركته في الاغتيال.

لا وجود إذن لمتّهم بعينه

عندما يصدر ذلك عن مثل هذا الكاتب الذي كان قاضياً وأمضى سنين طويلة على رأس أعلى هيئة مختصّة في ردّ المظالم في مدينة دينور أو في البصرة، بحسب ما جاء على لسان من رووْا سيرته، لا يمكن أن يختزل ذلك في براعته في السرد. رسم ابن قتيبة، وهو سنّي المذهب لكنّه أصيل الكوفة، جهة التّآمر مع مصر على اغتيال الخليفة، وهو أيضا من ألمع المفسّرين[2] وإن أُتُّهم بالزّندقة[3]، رسم هنا أغمض لوحة ترسّخت أبدا في ذاكرة المسلمين.

---

(1) ابن قتيبة، «الإمامة والسيّاسة» المعروف باسم «تاريخ الخلفاء»، ج1، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1963، ص 43.

(2) صاحب تفسير للقرآن، «تأويل مشكل القرآن، طبعة محمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1927.

(3) أنظر المقدمة التي وضعها م.م. عبد الحميد لكتابه «أدب الكاتب»، مكتبة السعادة، القاهرة، 1958، الطبعة الثالثة، ص7.

بات الأمر أشبه ما يكون بعقيدة راسخة في «التّبرئة» كلّما ورد ذكر هذه الجريمة. فحتّى محمّد بن أبي بكر، الّذي بدا دوره جليّا في التّحريض على قتل عثمان، قد عُدَّ بريئا من دم الرّجل، إذا نظرنا إلى حضور شقيقه عبد الرّحمان أحد أهم روّاة السيرة النّبويّة في موكب تشييع الخليفة المقتول. وفي هذا الصدد، جاء مؤرّخ آخر، وهو ابن الأثير، ليضيف تفاصيل أخرى عن الإهانة التي لحقت بالخليفة بعد وفاته («قعدوا له في الطريق بالحجارة [...] وقيل لم يغسل وكفن في ثيابه».[1]) وليكرّس فكرة الموت الكفّارة واعتبارها ضرورة شبه مستحقّة، غير أنّه أراد أن يرفع من شأن الضّحيّة فأحاطها بهالة من الخيال، قائلا: «فلما قتل سقط من دمه على قوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة:137)»[2]

- **تحقيق بروى معاصرة**

بقي ذلك الاغتيال لغزا تغذّيه سجالات خلُصت إلى حديث نبويّ يضمن مسبقا الخُلد للقتيل الّذي بات يلقّب بـ«ذي النّوريْن» حين ناله شرف الزّواج بابنتيْ النّبيّ. عندما كان يجري تضخيم ذلك الحدث الفظيع ويزداد التباسا في صغائر الرّوايات، لم يكن المؤمن ليُشرك في ذلك الشّأن، بل صار مُطالَبا دوما بالمرور على صفحات هذه الرّواية بعد تعميمها في أعمال هزيلة تتناول الأحداث التّاريخيّة ببساطة شديدة. تلك رواية لم ترْق فيها شخصيّة عثمان إلى مقام البطل المجيد، ولم تكن لتنزل أيضا إلى مرتبة الرّجل الشّيطاني الّذي قد يُعدّ إبعاده، على نحو ما، أمرا مشروعا. وحتّى

(1) ابن الأثير، عز الدين (1160-1239)، الكامل...، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص 69-70. ومن مؤلفات ابن الكثير أيضاً كتاب موسوعي عن تاريخ العرب وآخر عن تاريخ الصحابة، «أسد الغابة».

(2) ابن الأثير، نفس المصدر، ص68. والآية 137 من سورة البقرة.

عند رجوعنا إلى كتاب الفتنة الكبرى، ذلك العمل الجريء الّذي أنجزه طه حسين، حيث تأخذ مناقشة تلك القضيّة طابع التّحقيق، نجد أنّ الكاتب يخلص إلى التباس ذلك الملفّ المغلق، إذ يقول: «والنّاس يعتذرون عن هؤلاء الثائرين معاذير كثيرة، يقولون إنّهم لم يكونوا يستطيعون خلعه خوفا من عمّاله في مصر والشام والعراق، ولم يكونوا يستطيعون الانتظار به خوفا من هؤلاء العمّال، ولو لم يقتلوه لقتلهم هو أو لقتلهم عمّاله. ولكن كلّ هذه المعاذير لا تبيح لهم أن يسفكوا دما حرّمه الله، وأن يستبيحوا سلطان الخلافة على هذا النحو.»[1]

ويبدو أنّ القضيّة قد عادت اليوم لتشغل الباحثين من جديد. إذ يُؤكّد هشام جعيط، من خلال دراسة دارت حول هذا الحدث الحاسم في تاريخ الإسلام واتّسمت بدقّة تفوق ما جاء في عمل طه حسين الرّوائيّ[2]، أنّ «الأصوليّين والغُلاة من المسلمين كانوا قد ظهروا إمّا زمن الفتنة الكبرى أو أنّهم تيّارات نشأت جرّاء قراءة لطبيعة الفتنة» أعقبت ذلك الاغتيال[3]. غير أنّ التحليل قد ظلّ منوطا بالأخبار القديمة، حيث أشار إلى أولئك الّذين حُمِّلوا مسؤولية إيديولوجيّة وهم أناس غير محدّدين بأسماء (هؤلاء الأنصار «الذين جاءوا ليحتلّوا المدينة بالقوّة وليسفكوا الدّماء»[4]) بل ولم يُخْفِ انحيازه لـ«إسلام» مناوئ لعثمان، فيقول إنّ: «اغتيال عثمان كان انتصارا تخزّن في أعماق الذّهن العربي، انتصار كلّيّ للإسلام على مخلّفات جاهلية جسّدتها قبيلة من قريش، هي قبيلة بني أمية ورجلها عثمان. إنّه لمن الخطأ الفادح أن يُرى في الأزمة الكبرى التي أدّت إلى

(1) طه حسين، «الفتنة الكبرى»، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص222.

(2) هشام جعيط، «الفتنة الكبرى، الدين والسياسة في إسلام السلف الأول»، غاليمار، 1989.

(3) هشام جعيط، المصدر السابق، ص 162.

(4) المصدر السابق، ص138.

موت الخليفة أنّها صدام تضادّت خلاله مبادئ بدوية عربيّة أُلصقت بقتلة عثمان مع مبدأ إسلامي يجسّده هذا الرّجل...»[1]. وهنا يُغفل المؤرّخ عاملا بدا مع ذلك رئيسيّا، فيوم كان معاوية واليا على الشّام، وهو الّذي أصبح فيما بعد مؤسّس الدّولة الأمويّة، تعهّد بالثّأر لدم الخليفة قبل حدوث ذلك الاغتيال أصلا. ذلك لأنّ معاوية، فيما يرويه ابن قتيبة نفسه، قد طلب من عثمان السّماح له بالمطالبة «بدمه المهدور» إذا ما قُتل.[2]

لم يلبث حمَلةُ تلك «المخلّفات الجاهليّة» أن نكثوا، مع انتصارهم في ساحة المعارك، بكلّ «الوعود» الّتي بشّر بها ذلك «النّصر» الّذي أطاح برجل ظلّ معزولا من الجميع. فروح البداوة هي في الواقع من كسب المعركة خلال زمن بعيد تقدّم فترة حادثة الاغتيال نفسها. إذ تكمن الأسباب العميقة للأزمة التي أدّت إلى مقتل عثمان في الحقبة الّتي جرى فيها الإعداد لتدوين الكلام المنزّل، وهي أزمة أفضت في الوقت نفسه إلى إنهاء مرحلة ساد فيها الرشد، تلك الّتي فصلت زمن وفاة النّبيّ عن يوم اندلاع الحرب الأهليّة. في دراسة أجراها المؤرّخ محمّد عبد الحي شعبان حول القرن الأوّل الهجري، أشار إلى العلاقة الّتي تربط المبادرة الصّادرة عن الخليفة في إيجاد نصّ رسميّ بحادثة اغتياله، فقال: «وللحؤول دون أيّ نزاع محتمل، عمد عثمان إلى فرض قراءة واحدة بإصدار نصّ رسميّ وإلغاء جميع القراءات المغايرة. لقد كان عمله هذا معقولا ولكنّه أثار معارضة قويّة ولعلّها كانت أقوى ممّا توقعه. كان المعارضون له يقولون قولا مقنعا ومعقولا هو أنّ أمير المؤمنين لا يراد له أن يكون ذا سلطة دينيّة

(1) المصدر السابق، ص 88.

(2) ابن قتيبة (المصدر السابق، ص 311) في روايته لحديث دار بين عثمان ومعاوية، أثناء الحصار الذي سبق اغتياله، عرض عليه في البداية خيارين رفضهما عثمان كلاهما، ثم طلب منه أن يسمح له بحق المطالبة بثمن-دمه إن قتـل.

أو نفاذ بصيرة أكثر من أيّ مسلم آخر ولذلك لا سلطة له بإصدار نصّ موحّد. فكأنّهم يقولون بكلام آخر إنّ عثمان يغتصب لنفسه سلطة دينيّة ليست له...»[1]

- انحسار القول المنزّل

قد لا يكون المؤرّخ مطالبا بالمضيّ بعيدا في ملاحظة تحمل الكثير من الأبعاد كتلك الّتي صدرت عن محمّد عبد الحيّ شعبان. فهناك من الباحثين من اختار التمركز في دائرة النّظر الأنثروبولوجيّ، كمحمّد أركون، وبدوْا مسلّمين بضرورة طرح تساؤلات أكثر عمقا، لكنّهم ما لبثوا أن أعرضوا عن الخوض فيها. يقول أركون: «لا شكّ في أنّ بعض من امتلأت قلوبهم إيمانا (آنذاك) يرون في تثبيت القول الإلهي بقيود التّدوين مساسا بالحقيقة الأزليّة، لا يمكن أن يقوّم. لكنّه سرعان ما آلت الغلبة في الجدل النّاتج عن ذلك الحدث إلى اعتبارات تقرّر شرعيّة ما أُنجِز.»[2] لم تُفلح أعمال هذا المفكّر الإسلامي العديدة، رغم مكانته كمرجع للباحثين عن إسلام عصري، في الولوج إلى عمق التّساؤل المصاغ مع ذلك بوضوح، كما هو بيّنٌ. تُرى، فيم شكّل «تدوين القول الإلهي مساسا لا يقوّم بالحقيقة الأزليّة»؟ وما الّذي أراد قوله «من امتلأت قلوبهم إيمانا»، هؤلاء الّذين أبدوْا معارضتهم لكتابة القرآن المحفوظ في الذّاكرة ليواجهوا بعدئذ

---

(1) محمد عبد الحيّ محمد شعبان، «صدر الإسلام والدولة الأموية، 600-750 (132 هجرية)»، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص81. الطبعة العربية للنسخة الأصلية بالانكليزية: AH 132), A New Interpretation, Cambridge) 750-Islamic History AD, 600 .University Press

(2) محمد أركون، «دراسات في الفكر الإسلامي» (بالفرنسية)، ميزونوف - لاروز، 1984، ص19.

سخط عثمان دون أن يدفعهم ذلك إلى الانحناء[1]. وعند مقابلة «الحدث الإسلامي» بـ«الحدث القرآنيّ»، كتب أركون قائلا: «قام الحدث الإسلامي باغتصاب المعاني والدّلالات الّتي يحملها الحدث القرآني إثر المضيّ في عمليّة إعلاء عشوائيّة، أو قل إيديولوجيّة، ارتقى فيها المُحايث إلى المتعالي، والتّاريخيّ إلى التّاريخي المُجاوز، والوجوديّ إلى الوجوديّ الذّاتي، والقانون إلى العقل، والرّمز المنغلق إلى الرّسالة المنفتحة. ويمكننا تحديد البدء في ذلك الاستبدال في الفترة الّتي انتصر خلالها الإسلام الرّسمي لحظة إمساك معاوية بزمام السّلطة.»[2]

(1) نقل أكثر المؤرخين انخراطا في المؤسّسة التفسيريّة (اليعقوبي، الطبري، ابن الأثير، وغيرهم) المشهد الذي يظهر فيه الخليفة عثمان في مسجد المدينة وهو يأمر حرسه بضرب ابن مسعود، بعد أن رفض أن يسلم نسخة مما جمعه من القرآن لكي تتلف كبقية النسخ غير المطابقة للجمع الرسمي. يروي اليعقوبي عن الرجل، الذي كان خادم الرسول وأحد العشرة المبشرين بالجنة، أنّ «ضلعيه قد كسرا» نتيجة للضرب.

(2) محمد أركون، المصدر السابق، ص311-312.

الفصل الثاني
أن يطاح بالتّفسير فتحلّ القراءة

كلّ تطوّر يقوم على مجهول، ما إن يُعرَفَ حتّى يصبح لغزا أوّليّا. وليس المستقبل سوى ما يجهله المرء عن ماض عليه كشفه. ذلك الجهل هو المعرفة الحقّ الّتي ترسم في اللّيل دروبها السّالكة بين النّجوم. يبقى على المرء أن يفلح في الاهتداء إلى ذلك اللّيل.

إدموند جبّاس، كتاب الهوامش.

1

المخفيّ من القول المنزّل

رغم الخلافات والفتن، وكثرة المذاهب والملل الّتي تدّعي أنّها رؤى خاصّة أو حصريّة في الشّأن الديني، بقي نمط وجود النّصّ القرآني، منذ مقتل عثمان وتثبيت الرّسالة المحمّديّة في فضاء الكتاب المغلق، خارج دائرة التّساؤل. هذا ما شكّل حالة فريدة أجاد وصفها جاك بيرك، وإن بدا مُعرضا عن مخاطرة التعمّق فيها، إذ يقول: «نحن لا ندري، إن صحّ قولي، بأيّ لغة خاطب عيسى قومه. وهذا الأمر لا يشكّل، على أيّ حال، مثار اهتمام لا في نظر الإنجيليّين الّذين لم يتناولوه بالذّكر، ولا بالنّسبة للعقيدة نفسها. في مقابل ذلك، لئن أُريد للاتّصال الابتدائيّ أن يأخذ شكلا محدّدا مثبّتا في القرآن، ولئن أُعلِن ذلك الشّكل، بما يحمله من تداعيات دنيويّة ومن حراك إنسانيّ، على أنّه في الوقت نفسه كلام الله، فقد بدت هذه العلاقة الأولى مسلّمة لا محيد عنها.»

بقوله هذا يتعمّد بيرك - وهو بوصفه باحثا في الإسلاميّات يعُدّ نفسه محض «ضيف على هذا الدّين» - إقصاء البعد التّاريخي في ظهور مثل هذه «المسلّمة الّتي لا محيد عنها». إذ اندرج إنشاء هذه المسلّمة، في حقيقة الأمر، في سياق تاريخي كبته الموروث بروح من العنف ترى في «عودة المكبوت» ما يثير دوما خشيتها، وتعرف أنّ لانتهاك أيّ نظام في القول ذكرى لا يمكن البتّة محوها في مجملها، وهو عنف من يصف أدنى أشكال المساءلات[1] الّتي تشير إلى الأثر الممحوّ، بالأمر الفاحش. إنّ أوّل

(1) «لسان العرب» في مادة «س. ي. د»، أورد تفسيراً يوحي إلى أن كلمة «سيـد» في آية من آيات

ما يفسّر هذا الكبت هو ذلك التّداخل، الّذي لا يمكن الإفصاح عنه، بين إحدى الرؤى السّياسيّة وما اتّخذته مبادرة تأسيس النصّ من أبعاد دينيّة.

- حراسة النصّ المقدّس: القرآن وإرث هوميروس

يرى الموروث في مسألة تأمين الحراسة على نصّ القرآن المقدّس أنّها مؤسّسة أنشأها الخليفة عثمان. وفي هذا الصّدد، لا شيء نراه أنسب، في تذكيرنا بالقدر الّذي آل إليه النصّ القرآني، من قصيدتيْ هوميروس، الإلياذة والأوديسة اللتيْن لم تكونا زمن صدورهما «عاريتيْن من القدسيّة». إذ يقول المختصّون في الحضارة اليونانيّة إنّ القصيدتيْن كانتا تعبّران، في عصر إنشائهما الشّفويّ الغابر، عن المعاني الّتي تتضمّنها مقدّسات شعب، وإنّهما «كانتا تنسجمان مع الوعي الديني لدى الإغريق[1]». استطاع عمل هوميروس، نظرا لما اتّخذه من أبعاد قدسيّة، البقاء في منأى عن خطر التّشويه على إثر تدخّل بيزسترات الطّاغية الّذي أخرج ذلك العمل في «نسخته» الأثينيّة في القرن السّادس ق.م، وبذلك مكّن الأجيال اللّاحقة من وراثة مادّة كانت الأكثر تطابقا مع أناشيد هوميروس الّتي كان يردّدها أوائل الشّعراء. فقد ظلّ ذلك العمل على حاله الأولى محفوظا لمدّة تناهز القرنين أو الثلاثة قرون في ذاكرة تلك الجماعة الغريبة من بني هميروس (هوميريدوي) في جزيرة «كيو»، وهم طائفة يُحتمَل انحدارها من سلالة الشاعر. تنظّم هؤلاء في شكل «جماعة من المحترفين، أو من الحرّاس المواظبين»[2] على كلام الشّاعر، تماما كما كانت عليه الحال مع أوائل قرّاء القرآن قبل إقامة وتثبيت المصحف العثمانيّ.

سورة يوسف ربما تكون «إضافة من الكتّاب». هو طبعاً لا يصدق هذه الفرضية لأنها حسب قول اللغوي «تخالف النسخ التي أعدها ورتّبها عثمان، وذلك يعد من الفواحش».

(1) موزس إ.فينلي، «عالم أوليس» (بالفرنسية)، دار «لاديكوفرت»، 1983، ص45.

(2) المصدر السابق، ص 46.

هنا تنتهي المقارنة. ففي حين أبقت الديمقراطية الأثينية على حراسة النّصوص الهوميرية بعد بيزسترات، وحفظت لها أصالتها في مسعى يسدّ الطّريق أمام نوايا الطغاة الآخرين في استغلال تلك الأناشيد المحفورة في ذاكرة الشعب، نجد أنّ مشروع عثمان قد صادر سلطة أمناء الذاكرة الشفهيّة - أيّ القرّاء، وهم جماعة من المحترفين مثل الهوميروديين - ليسلّمها لكتبة يمتلكون القدر نفسه من الحِرَفيّة في «تفريغ» الذّاكرة.

أولى تبعات المضيّ في إنشاء المصحف تمثّلت في محو عنصر وردت أحيانا الإشارة إليه، هو ذكرى نمط التّلقي الرّؤياويّ (المتعلّق بالحلم) في الوحي المنزّل على النبيّ، واستبداله بزيارات الملك جبريل الّذي يأتي في كلّ مرّة ليُزوّد محمّدا برسالة مفصّلة، حرفيّة، جرى تدوينها سلفا، في أوقات لم يزل فيها النبيّ بعد يقظا، بل وفي كثير من الأحيان تتمّ الزيارة أثناء نشاطه اليوميّ وهو برفقة أصحابه أو أهله. وقد نقل لنا الطّبري رواية ضمّنها العبارات نفسها الّتي استخدمها كاتب السيرة ابن هشام، تكرّس أولويّة المكتوب من الوحي حتّى إن افتُرض نزوله على إثر رؤيا. تقول الرّواية:: «فجاءني [جبريل] وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ فقلت ما أقرأ فغتّني حتى ظننت أنّه الموت ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ماذا أقرأ وما أقول ذلك إلّا افتداء منه أن يعود إليّ بمثل ما صنع بي قال اقْرَأْ باسْم رَبِّكَ الَّذِي خَلَق خَلَقَ الإنسَانَ مِنْ عَلَقٍ[1] اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ قال فقرأته قال ثمّ انتهى ثمّ انصرف عنّي وهببتَ من نومي وكأنّما كتب في قلبي كتابا.»[2]

(1) سورة العلق، الآية 1. لا شيء في تركيبة أو أصل كلمة «علق» يخوّل للموروث وإن أجمع روّاده (ويتبعهم في ذلك جميع المترجمين والشرّاح)، الأقرار بأنها تدل على «جلطة دم». بينما كل ما يحمله ذلك اللّفظ يقربه من المدلول المتداول في عصرنا في كلمة «علاقة»...

(2) الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج2، مطبعة الحسينية، القاهرة، ص 307. الرّواية نفسها توردها «سيرة ابن هشام».

وعلى افتراض صحّة ما نقلته الأخبار القديمة، فقد كان يسود الحقبة الّتي عرفت صدور أوائل أعمال التّفسير المرخّصة صراع بين رأي قائل بوجوب بقاء ما نزل من الوحي في الذّاكرة وآخر يقول بضرورة تدوينه. وفي أعقاب هذه الجدالات المتعدّدة والعميقة الّتي تركّزت في السّنوات الأخيرة من حكم الأمويّين ثُبّتت دعائم «المسلّمة الّتي لا محيد عنها»، على حدّ تعبير جاك بيرك، تلك الّتي ترى في الأثر المكتوب من الوحي تطابقا مطلقا مع ما جاء في الرّسالة الأصليّة الضّائعة.

استنادا إلى أخبار الواقدي وهو أحد روّاة الفجر الإسلامي، يقدّم البلاذري في خاتمة مؤلّفه، فتوح البلدان، صورة عن تلك العلاقات الّتي كانت تربط النّبيّ محمّدا والأوائل من المسلمين بفعل الخطّ فيقول: «وأوّل من كتب له من قريش عبد الله بن سعد بن أبى سرح، ثمّ ارتدّ ورجع إلى مكّة وقال لقريش: أنا آتى بمثل ما يأتي به محمد. وكان يملي عليه (الظالمين) فيكتب (الكافرين). يملي عليه (سميع عليم)، فيكتب (غفور رحيم) [...] فلمّا كان يوم فتح مكّة أمر رسول الله صلّى الله عليه وسلم بقتله، فكلّمه فيه عثمان بن عفّان وقال: أخي من الرضاع وقد أسلم. فأمر رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلّم بتركه، وولّاه عثمان مصر. »[1]

ومع أنّ هذا النّوع من الرّوايات الواردة في ما لم يحظره الموروث من أخبار كان يقلّل من شأن ما يُروى ويشكّك أحيانا في أصالته، فإنّه كان يمدّنا أيضا بما يكفي لإدراك عمق الهوّة الّتي تفصل رؤية الحدث القرآني عن ذلك الّذي اتّخذ شكلا مخطوطا ومرتّبا بين دفّتيْ المصحف. إذ كيف أمكن «تثبيت» قول إلهي كان قد استقرّ أوّلا في ذاكرة النبيّ، ثمّ حفظه من بعده أصحابه ممّن خاصموا ونافسوا وعارضوا، على عهده وبعد موته، ذلك

(1) أبو الحسن البلاذري، «فتوح البلدان»، دار النشر للجامعيين، بيروت 1957، ص 662-663.

الرّجل نفسه الّذي استحال معه هذا القول الإلهي إلى ظلاله المخطوطة؟

لئن مكّنت الشّفويّة، بالنّسبة لصحابة النبيّ محمّد، الكتابَ غير المخطوط من البقاء داخل التّاريخ الحيّ، فإنّ قرار تثبيته نهائيّا في الكتابة، والّذي عرف معارضة كبار التّابعين في ذلك العصر، قد قلب كلّ أشكال الاتّصال المعروفة، إذ أُنشِئ كيان قضى على الزّخم الّذي ميّز ذلك القول الموصوف في القرآن على أنّه هو الكتاب[1] عينه. وإلاّ كيف لنا أن نفهم الموقف المتجهّم الّذي وقع فيه أبو بكر، أكثر الصّحابة قربا من النّبيّ، عندما نصحه عمر بجمع القرآن؟ لقد نقلت كلّ كتب التّفسير مشهد الفزع الّذي كان يدفع بالرّجل إلى الصّراخ كلّما طُلب منه القيام بذلك العمل، فيقول: «كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟» وأمام إصرار عمر الّذي أفلح في إقناعه، أضاف أبو بكر قائلا: «فوالله لو كلّفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به.»[2]

حتّى إن افترضنا أن يكون هذان الخليفتان قد قاما بمحاولة أو إنجاز مراجعة للمخطوطات المتناثرة من القرآن، فإنّهما تجنّبا إصدار مصحف واعتماده. واستنادا إلى تلك المصادر نفسها التي يقرّرها الموروث، اضطرّ الخليفتان لجمع مقاطع قرآنيّة، ثمّ قاما بعمليّتيْ تحقيق وإتمامٍ، تَلاهُما حفظ لتلك المواد الهشّة الّتي كُتب عليها الوحي، من قطع طوب وأوراق جريد وأحجار ملساء[3] وغيرها من الموادّ الّتي استعملها كتبة الوحي الأوائل لتدوين ما كان يمليه عليهم النبيّ من آيات (ليس هناك مصدر واحد يحدّدها).

---

(1) أنظر أعلاه شرحا لهذه الفكرة ولمسألة «الكتاب».

(2) أنظر، من بين أهم كتب التفسير، تفسير القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج1، دار الكتب المصرية، القاهرة 1949، ص 50.

(3) القرطبي، المصدر السابق، ص 49.

بدت نيّة أبي بكر جليّة في مبادرته الّتي لم يسع من خلالها سوى القيام بتدبير وقائيّ يحفظ القول المنزّل، ويصلح لإنقاذ الذّاكرة إذا ما أصابها العجز، عندما وقع الاختيار على حفصة بنت عمر وأرملة النّبيّ في صون تلك الأمانة. غير أنّ هذه الرّواية الّتي حظيت بإجماع كلّ المصادر لم يتمّ تناولها بما يكفي. فما السّبب في أن يؤول ذلك الإرث إلى حفصة، وأيّ معيار اعتُمِد في ذلك الاختيار؟ فالكلّ يعلم أنّ هناك من أرامل النّبيّ من هنّ أجدر بالاحتفاظ بهذا الإرث، ومن بينهنّ اثنتان على الأقلّ، عائشة الّتي عُرفت بسعة علمها وأمّ سلمة المعروفة بورعها. وإذا ذهبنا إلى القول إنّ الأمر يحتمل نيّة عمر في توريث ابنته، فقد كان من الحريّ أن يؤول ذلك الإرث، حسب ما كانت تقتضيه أعراف ذلك العصر، إلى أخيها عبد الله، أحد ألمع الشخصيّات والعارف المتمكّن بالكتب المنزّلة. إذن ما السّرّ في ترجيح كفّة حفصة؟

بالنّظر إلى طبعه المتشدّد الّذي طالما تحدّثت عنه الرّوايات، وخاصّة إذا تعلّق الأمر بكلّ ما يُذكّر بالنّبيّ، أزاح عمر ابنه عن تولّي تلك المهمّة ليعيّنه فيما بعد ضمن خمسة رجال مكلّفين بمبايعة خلفه. وقد يعود إقصاؤه لعائشة إلى كثرة الجدال الّذي كان يجمع هذه المرأة بصحابة آخرين، تحديدا حول تباين ما تمّ تدوينه من الوحي عن ما تؤكّد أنّها سمعته من القول المنزّل[1] باعتبار قربها من النّبيّ.[2] أمّا عن أمّ سلمة فغالبا ما

(1) أبو داوود السجستاني، «كتاب المصاحف»، دار الكتب العلمية، بيروت 1985، ص 43. سئلت عائشة عن ورود أخطاء نحويّة في آيتين من القرآن، فأجابت: «هذا عمل الكتّاب، أخطئوا في الكتابة.»

(2) الطبري، «تاريخ الأمم والملوك»، ج2، مطبعة الحسينية، القاهرة، ص206 نقل الطبري واحدا من الأحاديث المتّفق على نسبته لعائشة: «كان يأتيه الوحي وأنا وهو في لحاف واحد.»

تقول عنها الرّوايات إنّها كانت ترفض بشدّة الخوض في ما كان يختلف فيه الصّحابة. هكذا بدت حفصة في مقام «الأبيقليرة»[1] المكلّفة بحفظ المدوّنة الأصليّة الّتي لم يُعرف حينها بعد ما إذا كانت تشكّل وديعة مقدّسة أم أنّها «وثيقة» قيّمة لا غير.

أدّت حفصة دورها بقدر كبير من الصّلابة، فقد كانت تستعيد «وديعتها» كلّما طلب عثمان منها إعارته تلك الصّحف لمقابلتها، حسب قوله، بعمل الهيأة المكلّفة بجمع القرآن. ولم يكن يفوت الرّواة البتّة - فيما بدا كأنّه حرص منهم على درء الشكوك - التّأكيد على أنّ الخليفة قد «أعادها إليها[2]».

- شذرات أصليّة «مربكة»

بقيت هذه المخطوطات الأصليّة تشكّل مصدر قلق وإزعاج، فبمجرّد كونها مقاطع أصليّة تشهد على تشتّت الآيات القرآنيّة، فقد ظلّت لفترة تثير الشكّ حول المصحف، شأنها في ذلك شأن رقاع أخرى أُتلِفت أو مُنع استعمالها وتداولها. وفي معرض ما لحق بتلك الرّقاع من قبل مروان بن الحكم[3]، سيّد قبيلة الأمويّين ووالي المدينة وأحد أبرز أتباع عثمان ممّن تضمّه بطانته، يقول أبو داود السجستانيّ: «مروان كان يرسل إلى حفصة يسألها الصحف التي كتب منها القرآن، فتأبى حفصة أن تعطيه إياها [...] فلمّا توفيّت حفصة ورجعنا من دفنها، أرسل مروان بالعزيمة إلى عبد الله

---

(1) هذه الصفة المعروفة في القانون اليوناني يجعل من «الفتاة أبيقليرة» وصيّة على التّركة دون أن تكون مالكة لها.

(2) القرطبي، المصدر السابق، ص 52

(3) أحد أبناء الحكم ابن العاص، الذي كان من أشد أعداء النبي؟ روي أنه ذات يوم كان يتجسس على محمد وهو في وضع حميمي مع إحدى أزواجه. وعندما شعر النّبيّ بحضور المتجسس، «........» البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 151.

بن عمر ليرسلنّ إليه بتلك الصحف، فأرسل بها إليه عبد الله بن عمر، فأمر بها مروان فشقّقت، فقال مروان: «إنّما فعلت هذا لأنّ ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالنّاس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب، أو يقول إنّه قد كان شيء منها لم يكتب.»[1]

وهكذا فقد أولي للنّسخة قدر من الأهميّة يفوق في قيمته النّموذج الأصليّ[2]. بل ويبدو الأمر أدهى في اعتبار إتلاف الأثر الأصلي للقول المنزّل فعلا سياسيّا مقصودا ومسئولا، كما تشير إلى ذلك أكثر المصادر مصداقيّة لدى الأطراف المتشدّدة من المسلمين. ذلك الفعل مرتبط من حيث دلالته القوية بفعل آخر يصفه الموروث على أنه «فعل لا إراديّ»: أن عثمان أوقع خاتم الرسول الفضي في قاع بئر، بينما كان أبو بكر وعمر يستعملانه «كأداة ذات مدلول سياسيّ» لختم رسائلهما الرسمية.[3]

(1) السجستاني، «كتاب المصاحف»، المصدر السابق، ص 32. في نفس الكتاب نجد رواية أخرى عن الحادثة نفسها: «.....................»

(2) غالبا ما تُطلق على هذه الوثائق تسمية إمام حفصة».

(3) البلاذري، فتوح...، المصدر السابق، ص 647. هذا الموضوع تناوله الباحثة الأنتربولوجية إلينا كاسان التي درست دلالة الخاتم في الشرق الأدنى القديم، «المختلف والشبيه» (بالفرنسية)، لاديكوفرت، 1987، ص276.

2
الشّذرة المفقودة

«المهمّ هنا هو القدرة على الإحاطة ببحث ثنائيّ المنحى، يستهدف أحد شقّيْه الشّيء (المفقود) نفسه المحدّد بالصّورة المادّيّة من المقطع، كما هو الشأن في إعادة الإنشاء الأركيولوجي، ويقوم الشقّ الآخر الّذي لا ينبغي خلطه مع الأوّل على كشف الشّكل أو القانون أو الفكرة الّتي تحرّك ذلك الشيء.»

(غي روزولاتو)

ما من كتاب مهيّأ للتّأويل، بما في ذلك القرآن الّذي نقرأه، إلاّ ويُخفي وراءه الكتاب الآخر المحدّد باللّفظ نفسه. وليس هذا الكتاب «الآخر»، المسمّى أيضا بالكتاب المثال أو «الإمام»، بخاضع للتّفكّر. ولا شيء يمكن أن يقال عنه غير كونه موجودا، تسليما بمطلقٍ يتشبّث الإيمان بالرّهان عليه في اللّحظة ذاتها الّتي يراهن فيها على وجود الله. هو كتاب «أسّاس» لكلّ معرفة ماضية أو آتية، وهو ذو طبيعة إلهيّة بما يحمله من صفات تقترن عادة بالله حصرا[1]، ومن «رحمه» - بما هو «أمّ الكتاب»، كما يحدّده القرآن

(1) من بين الصفات التي يشترك فيها الله مع القرآن، باستثناء العزيز والمجيد، هناك صفتان يمتنع عادة إطلاقهما على أي كتاب أو أي خطاب، وهما: العلّي والحكيم (القرآن، سورة الضحى الآية 4).

- تُولد وتنبعث بداهة كلّ الخطابات، ومنها الخطاب القرآنيّ. إن نحن استطعنا تمييز هذين النّمطين من وجود الكتاب، يغدو لزاما على كلّ قارئ للقرآن، بعد تحرّره من قبضة المؤسّسة التّفسيريّة، أن يعيد قراءة مجموع المفردات الّتي أريد بها تحديد وإيضاح بنية كلّ خطاب يُقرأ وطبيعته.

- ما الشّذرة؟

في وقت لم يتسيّد فيه السّاحة الثّقافيّة العربيّة غير الشّعر الملحمي والغنائي أو الخطابات الحماسيّة، جاء القول القرآني ليُوجّه المسامع إلى نوع من الخطاب الجديد الّذي يمكن أن نحدّده باسم «الشّذرة». فهو صيغة في القول ابتدعها الحكماء الأيونيّون والميليسيّون لإطلاق فكرة إلى أبعد مداءاتها. وهو خطاب يتضمّن صمتا «دائم التّجدّد»، عصيّا على كلّ تأويل، يسبق الصّوت ويجمّع قوى التّفجّر العاصف بالفكرة الّتي تداولتها الألسن. أوَلَمْ تأتنا الرّوايات بأنباء من كانوا ألدّ أعداء النّبيّ ممّن اعتنقوا عقيدة الإسلام بمجرّد سماعهم لشذرة من القول؟

يحتوي النصّ القرآني على ما يثبّت يقين القارئ بوجوده «في حضرة» الشّذرة، تلك الّتي جعلت النّبيّ — بطبعه الإنساني الضعيف المتأهّب لتلقّي سنا برقها — يدرك هول المعاناة التي تترصّده إذا ما أنزلها إلى درَك التلفظ. يقول القرآن: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ...﴾[1]، أو في معرض آخر: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾[2]، وفي السّورة نفسها: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ...﴾[3].

---

(1) سورة القيامة الآيات 16 إلى 19.

(2) سورة الإسراء، الآية 86.

(3) سورة الإسراء، الآية 73.

هكذا يصبح من المتعذّر الإفلات، وإن تعلّق الأمر بنبيّ، من الخطر النّاجم عن «الفكرة الزّائفة» عندما تنكشف الشّذرة وتنقضّ على من تلقّاها. تحضرنا هنا دلالة نوعيّة لكلمة «قراءة» أشار إليها أبو عبيدة معمر بن المثني، وهو أحد الشّرّاح الّذين همّشتهم المؤسّسة التّفسيريّة[1]، مستشهدا بالشّاعر عمرو بن كلثوم في قوله:

ذِرَاعَـيْ عَيْطَـلٍ أَدْمَـاءَ بِكْـرٍ هِجَـانِ اللَّـوْنِ لَـمْ تَقـرأ جَنِينـا[2]

- **الآية: علامة أم أثر؟**

تتحدّد الآية في الاصطلاح الشّائع بأنّها أصغر ما يمكن تعقّله من الوحدات الّتي تشكّل الخطاب المنزّل. ومع ذلك لا نجد في القرآن ما يشير إلى أنّه تقسيم تقف عنده وحدات من الخطاب مستقلّة، تامّة الدّلالة، باعتبار وجود بعض الآيات المقسّمة على هذا النّحو وتحمل الواحدة منها معنى يناقض تماما ما ينبغي على القارئ فهمه بمجرّد مروره إلى الآية الموالية[3].

عندما اعتمد الموروث المعنى الأضعف فيما تحمله كلمة آية (وهي

---

(1) أبو عبيدة، معمّر ابن المثنى التيمي (728-823)، من أصل يهودي بحسب ما جاء عن ابن النديم وابن خلّيكان، وكان يفتخر بأصله، فيما قاله النحوي ثعلب والأديب أبو فرج الأصفهاني. وقيل أيضاً إنه من الخوارج وكان يخفي ذلك، وبأنه قدري، حيث يصفه الجاحظ بكونه أحد المعجبين بالنظام...وقد أشار ابن خلّيكان في رثائه لمشاهير الرجال عند موته، وقد بلغ سن المائة، أن لا أحد قد تجرّأ على حضور جنازته، من شدة كراهية معاصريه له. لكن، وإن كان يقال بشأنه أنه لم يكن يقرأ القرآن أو أي بيت شعري دون الإخلال بقواعد اللغة (ابن قتيبة، ابن خلّيكان)، فقد وصفه الجاحظ نفسه بقوله: «من طلب منه هذا العلم، يحسّ بأنه لا يجيد مجالا غير هذا الذي سئل فيه...»

(2) أبو عبيدة، «مجاز القرآن»، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص2 و17.

(3) سورة الماعون، الآية 4 و5«.............» وقد صار مثلا معروفا يطلق على من أراد لوم مخاطبه عندما يتوقف في منتصف الحديث بغاية تبرير موقف.

«العلامة» في معناها العميق) والّذي يفيد «البصمة»، أي «الأثر الدّالّ على غياب صاحبه»، اختار أن يُظهر النصّ على جماليّة تلقّفت الزّخم الّذي ميّز القول المنزّل ثمّ انتهت بتجميده. فبعد أن أُنشئت وحدة النصّ على تلك الشّاكلة، أريد لها محاكاة نموذج الصّحراء، ذات الشّعاب المترامية، حيث يتعذّر على المرء أن يعود أدراجه في بيداء لا تَواصُل فيها بين الأماكن، فهي فضاء لا تكاد تقوم فيه نقطة استدلال إلاّ وتُهجر من أهلها حال نضوب آبارها، وهي امتداد يقتضي اللّجوء إلى دليل للوصول إلى ما تعد به واحة الاندهاش والتّأمّل الأبكم. أُعِدّ الأمر في ظروف بدت فيها البداوة، الّتي أمعن القرآن في ذمّها، وهي تنتقم لنفسها حين استعادت شكلها عبر تلك المساحة المكتوبة وقد استحالت إلى «كتاب مُبهم» يتعيّن على المرء قراءته دون أن يتّخذ في ذلك مراما في استقبال المعنى.

- **صدى «الشّذرة»**

بدا جاك بيرك فيما يلي كأحد مفسّري القرآن الأكثر تشدّدا، إذ كتب قائلا: «إنّنا نرى في استقلاليّة كلّ من المقاطع القرآنيّة من جهة، وتضامنها في وحدة متكاملة من جهة أخرى، تآلفَا جرى وفق قواعد تعذّر علينا إدراك جوانب مهمّة منها.[1]». صادر بيرك على أن تكون هذه «الوحدة المتكاملة» ظاهرة جديرة لا محالة بدراسة حديثة، تستجيب لموضوعيّة «العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة[2]» وأدواتها، كما لم ينشز عن أهل التّفسير في اعتبارها أمرا قضى به الوحي المنزّل، حيث يقول: «يجدر التذكير بأنّ هذا التوافق ليس بالزّمنيّ، باعتبار ما احتوت عليه السورة الواحدة من مقاطع نزلت أحياناً في فترات متفرّقة، ولا هو أيضا بالمنطقيّ، فهي تشمل غالباً

(1) جاك بيرك، اللغة العربية في الحاضر، غاليمار 1974.
(2) المصدر السابق، ص 198.

سلسلة من المواضيع الّتي لا تبدو على صلة فيما بينها. عكف عديد من الباحثين المسلمين على هذه الإشكاليّة، ومنهم الرّمز العظيم ابن عربي، بأسلوب يلفّه الحذر بلا شكّ، ذلك لأنّ التّرتيب المتعالي في نظر هؤلاء، كما ورد في المصحف، كان قد أوحى به الله.[1]»..

وفي اعتماده على تفسير السّيوطي، وهو واحد من التّفاسير الّتي عرفت إجماعا واسعا، يلامس بيرك خطورة الإشكال الّذي يورده، مُعرضا بفطنة عن المُضيّ في المسلك الّذي كان قد فتحه، يقول: «لا يتحدّد القرآن، في نسخته الّتي وصلت إلينا، كنظام في التّطوّر الزّمني، وإنّما ككلّ متزامن يتوازى في وحدته مع التّنوّع المفصّلي [...] ولا يتعارض ذلك التّقسيم، العمليّ في جوهره، لا مع وحدة القول القرآني في مجمله، ولا مع الاستقلاليّة النسبيّة الّتي وردت عليها سور كاملة أو أجزاء من سور أو مجموعات من الكلمات. إنّنا إذن أمام سيرورة ثنائيّة التّحرّك، تتّجه من الكلّ إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكلّ، بحيث يوفّر مستوى تقسيم مجموع القرآن إلى سور توازنا جليّا.[2]».

ها نحن إذن أمام حكم فنّي تشكيليّ يجعل من الوحدة النصّيّة في المصحف الّذي أُنجِز بعد اختتام الوحي ورحيل النبيّ المرسل بزمن بعيد، مبدأً في توازن النصّ، والحال أنّ عمليّة التّوحيد تلك هي الّتي أضاعت معالم المعنى عندما امّحت معها الفواصل بين المقاطع والتوقّفات المميّزة بنبرة صوت قارئها، كما نظّمها الوحي. بات يتعيّن علينا تبيان الطّريقة الّتي بها اختفى التّنقيط الشّفوي في القرآن عند «إعادة الجمع» الّتي أجراها عثمان، كسبيل وحيد يمكّننا من مقاربة الشّذرة التّامّة المعنى ومحاولة تمثّلها.

---

(1) المصدر السابق، ص 199.

(2) المصدر السابق، ص 200.

أسهبت الرّوايات والتّفاسير في الحديث عن الدّور الّذي لعبه الكتبة من معاوني عثمان، الكاتب هو الآخر، في تجميع المصحف، فتناولت معايير الكفاءة والنّزاهة والورع الّتي اعتُمدت لاختيار هؤلاء الرّجال، بل وبعضا من المصاعب الّتي اعترضتهم أثناء عملهم ذاك. غير أنّها لم تقل شيئا عمّا إذا كانت هناك رؤية شاملة اجتمع حولها هؤلاء الكتّاب في معالجة المادّة الّتي بين أيديهم، ولا عن وجود طريقة في ترتيب «القطع» المجمّعة، ولا عن المبدأ الّذي يمكن أن يبرّر صيغة تواجدهم ضمن هيأة. لا شيء ما عدا هذه العبارات المتكرّرة في كلّ مرّة يدور الحديث فيها عن ذلك العمل: «جمع عثمان من السور، الطّوال معا والقصار معا». مهّدت تلك العبارات الطّريق أمام «طرحيْن» اعتُمدا تباعا وكانا أصلا على تعارض مع ما ورد من الرّوايات الّتي تناولت مسألة إعداد المصحف. أوّلهما، وهو الأشدّ سذاجة والأكثر قَبولا وتداولا لدى جمهور المؤمنين في حياتهم اليوميّة، يرى في القول القرآنيّ أنّه تنزّل سورة تلو سورة، بينما يؤكّد الآخر على أنّ النّبيّ كان يعيّن، في كلّ مناسبة تلقّى فيها وحيا، المكان المحدّد الّذي ينبغي أن توضع فيه هذه الآية أو تلك، أو مجموعة منها، ضمن سورة سمّيت سلفا واستُهلّت بالبسملة[1]. وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى أنّ أكثر المصنّفات قبولا، أو على أيّ حال، تلك الّتي عرفت إجماعا أوسع، قد تضمّنت مجموعة من الأخبار يدحض كلّ واحد منها هذين الطّرحيْن، مثلما ورد في هذه الرّواية: ««أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر السورة: لقد جاءكم

(1) هناك حديث رواه سعيد ابن جبير، يقول بأن «رسول الله لا يقر بتمام السورة إلا إذا بلّغه الملاك جبريل بعبارة بسم الله الرحمان الرحيم»، البسملة التي تفصل بين السور في المصحف. أنظر محمد م.م. سالم محيسن، الإرشادات الجليّة في القراءات السبع من طريق الشاطبية، مكتبة كليات الأزهر، القاهرة، 1974، ص21.

رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم إلى قوله: ربّ العرش العظيم إلى عمر فقال: من معك على هذا؟ قال: لا أدري والله إلا أنّي أشهد أنّي سمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ووعيتها وحفظتها، فقال عمر: «وأنا أشهد لسمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة، فانظروا سورة من القرآن فألحقوهما، فألحقتها في آخر براءة.»[1]

لئن قدّمت هذه الرّواية عمر في صورة المتسلّط حين خرق القاعدة الّتي تشترط توفّر شاهديْن لتصديق مقطع نقله القارئ، فلقد أظهرته المصادر نفسها الّتي تضمّنت هذه الرّواية في موقف المحترز إلى حدّ الذّعر إذا ما ساوره شكّ في المساس بحرفيّة القرآن. ويورد الموروث، مع ذلك، روايتيْن تُفيدان بأنّ عمر قد تجاوز ما أفصحت عنه تلك الحرفيّة في مناسبتين. إحداهما، عندما منع الصّدقة عن «المؤلّفة قلوبهم» رغم جواز تمتُّعهم بها بحسب ما نصّ عليه القرآن صراحة. أمّا المناسبة الأخرى، الّتي بدا تجاوزه فيها أوضح، فهي تلك الّتي فرض فيها عقوبة الرّجم على الزّنا، مستشهدا بآية تقضي بذلك العقاب كان قد سمعها على لسان النّبيّ نفسه. لكنّه لم يجرؤ البتّة على حفظها ضمن وثيقة.

إن نحن صدّقنا الرّوايات الّتي شرّعها الموروث، فقد بدا في مواقف النّاس حيال النصّ القرآني، رجالا كانوا أم نساء ممّن اعتنقوا الدّين الجديد، ما ينمّ عن غموض في الوازع الجمعي الّذي لم يكن ليجد صيغة تعبّر عنه في زمنه، مواقف ترى «انحدارا» يصيب القول إذا ما تلقّفه التّدوين. ينبئُنا العديد من تلك الأخبار بموقف عائشة المناوئ، بل المجرّح، لكتّاب الوحي، فهي الّتي كانت تؤكّد مثلا على نزول وضياع آية إرضاع الكبير،

(1) أبو داوود السجستاني، المصدر السابق، ص 38.

وأنّها دُوّنت في «صحيفة حفظتها تحت السّرير» ثمّ «دخل داجن فأكلها». وهي أيضا من قال إنّ سورة الأحزاب كانت تعادل في طولها سورة البقرة قبل أن يُجريَ عثمان تغييرا على المخطوطات، ناهيك عن عديد المناسبات الّتي أبدت فيها هذه المرأة العالمة امتعاضا بخصوص بعض ما اختُلف فيه من المسائل، فكان يُطلب منها أن تستعين بذاكرتها لتقويم ما شذّ في القول المنزّل عن «الضوابط النّحويّة»، وكانت تعبّر في كلّ مرّة عن سخطها متّهمة الكاتب بـ«الافتراء».

وإذا كان عمر قد اعتنق الإسلام حال سماعه، ثمّ قراءته، لمقطع من سورة طه، فقد ظلّ شديد التّعلّق بالأثر المخطوط. إذ يُروى أنّه أبدى رغبة في قراءة التّوراة، الأمر الّذي عجّل في اقتناعه بضرورة جمع الرّقاع الّتي خُطّ عليها الكلام المقدّس على عهد النّبيّ لإنقاذها من التّلف. وبقي مع ذلك مؤمنا بأنّ كتاب الله، سيّان مخطوطا كان أو محفوظا، قادر على الصّمود أمام تحدّي التّدوين دون أن تُغشّيه حُجُبُ الأحرف.

يقول البلاذري إنّ أصحاب الرّأي الأوّل - ومنهم عائشة الّتي كانت تجيد القراءة لكن لم تكن تقبل الكتابة استجابة لأمر النّبيّ الّذي نهاها عن ذلك الفعل - كانوا على صلة وثيقة بمحمّد وأكثر قربا منه، لذلك رأوا أنّ كلام الله إذا ما أودع في مستند مادي وسُلّم لفعل الكتابة فإنّه يفقد قوّته. أمّا الآخرون، ومنهم عمر، فكانوا على اتّصال بأهل الكتاب وبدوْا على ثقة من أنه لا شيء بقادر على إتلاف الرّسالة الإلهيّة، مقتنعين ببقائها رسالة ناجعة وحيّة وإن سُحبت من المساحة الكتابيّة، كما كان الشّأن في عقوبة الزّنا. بدا القرطبي محاولا إقناع قرّائه بامتناع القول الإلهي عن التّلف، وكأنّه يشعرنا ببراءة عثمان من «جرم محالٍ تحقّقُه»، موردا حديثا نبويّا أخرجه الإمام مسلم: «وقال عزّ وجلّ [لرسوله] (أنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائما ويقظان.)»[1]

---

(1) القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص 55.

لم يكن هذان الفريقان من المؤمنين ليقوم أيّ منهما بإعداد مصحف قطّ. فالبعض الممثّل بعائشة، في تحليلنا هذا، يعارض تفوّق الأثر المخطوط على الذّاكرة المؤهّلة لاحتواء الرّسالة الشّفويّة. أمّا الفريق الآخر، وإن ضرب صفحا عن ذلك الفعل، فهو، بالنّظر إلى إيمانه السّاذج، لا يقوى على تصوّر قدرة الكتابة على محو جوهر القول الإلهي ولا على حبس طاقته الّتي لا تشكّل سوى صورة عنه.

يورد السجستاني رواية جمعت الخليفة عثمان، في وقت كان يباشر فيه وظيفته كمدوّن للقول المنزّل، في لقاء مع ابن عبّاس، ابن عمّ الرّسول، والمرجع الرّئيسيّ في السّيرة النّبويّة. يقول ابن عبّاس: «قلت لعثمان ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المائين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما: (بسم الله الرحمن الرحيم) ووضعتموهما في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟ فقال عثمان: كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مما يأتي عليه الزمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وإذا أنزل عليه الآية يقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا» وكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن وكانت قصّتها شبيهة بقصّتها فظننت أنّها منها، فقبض رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولم يبيّن لنا أنّها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر: (بسم الله الرحمن الرحيم) ووضعتهما في السبع الطوال.[1]»..

«يُقرّ الخليفة إذن بأنّه لم يكن ليتبع إلاّ «ظنّه» في ترتيب القول القرآني

(1) أبو داوود السجستاني، المصدر السابق، ص 38.

حسب المضامين الّتي يشتمل عليها، وحتى في رفع الفاصلة الوحيدة الّتي تنقسم وفقها الشّذرات إلى سور تحدّها ابتداء عبارات البسملة.

لطالما عمل الموروث على أن ينسينا تدريجيّا أحداثا في غاية الجلاء كالحدث المتعلّق بإشكاليّة تأسيس المصحف، فلم تعد كتب التّفسير في ذلك العصر تتناول هذا الشأن بالذّكر. وكلّما توغّلنا في ثنايا الماضي ينكشف لنا مدى ارتباط عمليّة «إفراغ الذّاكرة» تلك بوجود مخطّط تطهيريّ حقيقي. استطاع أحد المفسّرين المتأخّرين في الزّمن والمعترف بهم، وهو النّيسابوري (المتوفّى سنة 1072م) التّنبّه إلى أن سورتيْ الفيل وقريش كانتا تشكّلان نصّا واحدا متواصلا، وأنّ الصّحابيّيْن أُبَيْ بن كعب وعمر بن الخطّاب «كانا يقرآنهما سورة واحدة دون فصلهما[1]». ارتأينا هنا الرّجوع إلى ابن كثير (المُتوفّى سنة 738م) كي نرصد في النّهاية ما يُخفيه ذلك العمل، الّذي أُنجز على إثره المصحف، من خلفيّات سياسيّة وقبليّة. إذ يقول ابن كثير بخصوص ما جاء في ملاحظة النّيسابوري إنّ «أحد النسّاخ قد أقحم وسط النصّ عبارة البسملة ليجعل سورة باسم قريش... [2]».

(1) النسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج30، البولاق، القاهرة، 1329 هـ، ص168.
(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، دار الأندلس، بيروت، 1966، ص 377-378.

3
آليّة النّسخ

استُخدم الفرز - الضّبابي برأي كلّ المفسّرين - الّذي قُسّمت من خلاله السّور إلى مكّيّة ومدنيّة كمعيار اعتمدته هيأة الجمع للتحقّق من صدق شهادات حفظة المقاطع القرآنيّة بحكم معاشرتهم النّبيّ. وبمرور الزّمن جعل الموروث من ذلك الفرز أداة يتحدّد بها الأسلوب القرآني كما هو الحال في ملاحظة ابن خلدون الّتي تقول: «وقد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكّة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك، وأنّها نزلت كلّها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته، بعد أن كان بمكّة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصّل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين وهي ما هي في الطول.[1]»

حين ارتكزت العلوم القرآنيّة على ذلك التّفريق المكاني باتت تُشكّل المجال الّذي يبُتّ في طبيعة الخطاب القرآني نفسه وفي مضامينه الشّرعيّة والسّياسيّة، مستنبطة فكرة النّاسخ والمنسوخ. أصبح هذا المفهوم عنصرا أساسيّا يحرّك آلة التّفسير، على إثر خلط تأويليّ فُهمت من خلاله كلمة «نسخ» القرآنيّة على أنّها إجراء يمارَس على فعل الكتابة، إن بواسطة محو ما خُطّ، أو عن طريق «الإنساء»، أو بإلغاء المفعول الشّرعي مع الإبقاء على الأثر المكتوب. نورد هنا حديثا منسوبا إلى الصّحابيّ ابن مسعود - وهو

(1) عبد الرحمان ابن خلدون، «المقدمة»، ج1 يونسكو، بيروت 1967، ص197.

من أشدّ معارضي خطّة إنشاء المصحف المقرّرة من الخليفة - اعتبر فيه النّسخ فعلا يفوق القدرة الإنسانيّة، يقول: «أقرأني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم آية، فحفظتها وكتبتها في مصحفي، فلمّا كان اللّيل رجعت إلى مضجعي فلم أرجع منها بشيء، وغدوت على مصحفي فإذا الورقة بيضاء، فأخبرت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال لي: (يا ابن مسعود، تلك رفعت البارحة).[1]»

مضى زمن طويل لتتمكّن المؤسّسة التّفسيريّة في النّهاية من احتواء المشكل بصورة تامّة، عبر عدد لا يمكن حصره من المداخل والمخارج الّتي تقدّمها مساحة المصحف المفتوحة. في هذا الفضاء المكتوب، تسلّلت قضيّة النّسخ من مجال المبادرة الإلهيّة المختصّة بذلك الفعل لتنتقل إلى «روح» النّبيّ الّذي تلقّى الوحي. وقد دارت مسألة انتقالها في إطار خطّة من الكرّ والفرّ حول ما سمّي بـ«حادثة الغرانيق»، والّتي عرفت في أيّامنا هذه جدلا ذا امتداد عالمي دار حول ما سُمّي بـ«الآيات الشّيطانيّة» (انظر قسم الثّقب الأسود في سورة النّجم). لنكْتف بالقول هنا، ريثما نتناول ذلك بالتّفصيل لاحقا، إنّ الأمر متعلّق بحدث مرّ على حياة النّبيّ ولم تفتأ مسألة وقوعه، الّذي يقرّه بعض من كبار المفسّرين كالطّبري، تثير جدالات حادّة كلّما دار الحديث حولها.

من بين ما ندر من الرّوايات الّتي تناولت هذا الحدث، نورد هنا ما نقله أحد المتأخّرين من الرّوّاة، وهو الأندلسيّ عبد الرّحمان السّهيلي (المتوفّى سنة 1185م). أبدى الرّاوية مهارة بالغة في تجنّب القطْع بالآراء، فاتّخذ لنفسه سبيلا وسطا بين ما ميّز رواية الطّبري من هدوء وحياد وما

(1) البغدادي، إبن سلامة هبة الله، «الناسخ والمنسوخ»، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 989، ص 66.

ورد عن ابن هشام وابن كثير[1] من إنكار حاسم لوقوع ذلك الحدث. يقول السّهيليّ: «أَنّ رَسُولَ اللّه - صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ - قَرَأَ سُورَةَ النّجم فَأَلْقَى الشّيْطَانُ فِي أَمْنِيّتَهُ أَيْ فِي تلَاوَته عِنْدَ ذِكْر اللّات وَالْعُزّى، وَإِنّهُمْ لَهُمَ الْغَرَانقَة الْعُلَى، وَإِنّ شَفَاعَتَهُمْ لَتُرْتَجَى، فَطَارَ ذَلِكَ بِمَكّةَ فَسُرّ الْمُشْرِكُونَ وَقَالُوا: قَدْ ذَكَرَ آلِهَتَنَا بِخَيْرٍ فَسَجَدَ رَسُولُ اللّه - صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ - فِي آخرهَا، وَسَجَدَ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُسْلِمُونَ ثُمّ أَنزلَ اللّهُ تَعَالَى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِى ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ الْآيَةَ، فَمِنْ هَاهُنَا أَرْض الْحَبَشَة أَنّ قُرَيْشًا قَدْ أَسْلَمُوا، ذَكَرَهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ وَابْنُ إسْحَاقَ مِنْ غَيْرِ رِوَايَةِ الْبَكّائِيّ وَأَهْلُ الْأُصُول يَدْفَعُونَ هَذَا الْحَديثَ بِالْحُجّةِ وَمَنْ صَحّحَهُ قَالَ فِيه أَقْوَالًا، مِنْهَا: أَنّ الشّيْطَانَ قَالَ ذَلِكَ وَأَشَاعَهُ. وَالرّسُولُ - عَلَيْهِ السّلَامُ - لَمْ يَنْطِقْ بِه وَهَذَا جَيّدٌ لَوْلَا أَنّ فِي حَدِيثِهِمْ أَنّ جِبْرِيل قَالَ لِمُحَمّدٍ مَا أَتَيْتُك بِهَذَا، وَمِنْهَا: أَنّ النّبِيّ - صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ - قَالَهَا مِنْ قِبَلِ نَفْسِه وَعَنَى بِهَا الْمَلَائِكَةَ إنّ شَفَاعَتَهُمْ لَتُرْتَجَى. وَمِنْهَا: أَنّ النّبيّ - عَلَيْهِ السّلَامُ - قَالَهُ حَاكِيًا عَنْ الْكَفرَة وَأَنّهُمْ يَقُولُونَ ذَلك فَقَالَهَا مُتَعَجّبًا مِنْ كُفْرِهِمْ وَالْحَدِيثُ عَلَى مَا خَيّلْت غَيْرُ مَقْطُوعٍ بِصِحّتِهِ وَاللّهُ أَعْلَمُ.[2]»

قبل الخوض في عمليّة بحث أدقّ حول حقيقة الحدث، لا بدّ من التّنبّه هنا إلى ما شهده المعنى الوحيد، المتداول حتّى اللّحظة، في كلمة «أمنية» من تطوّر، أو قل انتقال سريع نحو مدلول التّلاوة، كما أراد له الرّاوية. وفي السّياق نفسه، تجدر الإشارة إلى أنّ أندلسيّا آخر، وهو ابن حزم الّذي عُرف بتشدّده، قد أقرّ بما يحمله لفظ «أمنية» من دلالة واضحة ولكن ليوظّفه في

(1) رغم إنكاره لها، يتحدث هذا المفسر بإمعان عن كل ما «يشكل» هذه الحادثة، عن الآلهة الثلاثة التي يُتضرّع لها وتمجّدها تلك «الآيات الشيطانية» وعن احتمال أن تشفع لنا عند الله كائنات مقدّسة، وهو احتمال قد يفسر صحة الرواية... ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، دار الحديث، القاهرة، 1988، ص 256.

(2) السهيلي، «الروض الأنيف»، المصدر السابق، ج1، ص 229.

إبطال إمكانيّة وقوع حادثة الغرانيق، فيقول: «وأمّا الحديث الذي فيه وأنّهنّ الغرانيق العلى وأنّ شفاعتها لترتجى فكذب بحت موضوع لأنّه لم يصحّ قط من طريق النقل ولا معنى للاشتغال به إذ وضع الكذب لا يعجز عنه أحد وأمّا قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان الآية فلا حجّة لهم فيها لأنّ الأماني الواقعة في النّفس لا معنى لها وقد تمنّى النّبي صلّى الله عليه و سلّم إسلام عمّه أبي طالب ولم يرد الله عزّ وجلّ كون ذلك.[1]»

لم يعد الفكر المتشدّد، المتأخّر والمعاصر، يواجه النّقاش حول تلك الحادثة بهذا القدر من الوضوح، فإمّا أن يلجأ إلى المواربة أو إلى تغليف الأمر بتقديرات ضبابيّة، حيث لا إنكار ولا تأكيد، كما جاء في رواية ابن كثير؛ وإمّا أن يُقِرّ بوقوع الحدث ويأتي في الآن معا على محو مخلّفاته الّتي قد تُعَدّ أزمة. تمّ إعداد كلّ شيء، والحال هذه، ليتمكّن التّفسير من إزاحة ذلك الابتلاء الّذي طال النّبيّ، وليجد نفسه أمام النصّ «النّقيّ» عندما قضى بالقول إنّ «الأمنية» لا تفيد إلاّ «التّلاوة»...

لا شيء غير هذه الطّريقة، في اعتقاد أهل التّفسير، كفيل بإنقاذ مبدأ الإنتاج القرآني. فتلك آليّة تقول إنّ النّسخ عبارة عن «تقنيّة» إلهيّة تضبط الشّرع بما يتلاءم مع حدود قدرة الإنسان وضّعفه أمام عزّة الله وقوّته، فهو من برحمته وبعلمه للغيوب يقول: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ ... [2]﴾.

توقّف صاحب كتاب النّاسخ والمنسوخ، عبد القاهر البغدادي (المتوفّى سنة 1037م) عند هذه المسألة مطوّلا حين تناول سورة النّجم، ممسكا عن الحديث في «رواية الغرانيق». لا يبدو الرّجل نافيا لوقوع

(1) ابن حزم، «الفصل... » المصدر السابق، ج4، ص 23.
(2) سورة البقرة، الآية 106.

ذلك الحدث في معرض آخر يشرح فيه هذه الآية من سورة طه: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾. بدا البغدادي إذن معتقدا أنّ هذه الآية لم تقم سوى بإبطال فعل «الحديث الشّيطانيّ» الّذي أُلقِيَ يوما في «أمنية» محمّد في القول، ليقع ضحيّة «زلّة لسان» امتدّت لتكون بحجم تعطّشه لكسب ودّ قومه. ذلك ما دعا المفسّر إلى الرّجوع إلى آية أخرى من سورة الحجّ أعقب نزولها ذلك الحدث لكونها مدنيّة، تُقرّ بإمكان وجود تسريبات شيطانيّة تُسمّم أماني كلّ الرّسل والأنبياء[1]. ويذهب البغدادي إلى أنّ الآية الواردة في سورة طه والمذكورة أعلاه إنّما تشكّل إجراءً انتقاليّا ابتُليَ فيه محمّد الّذي لم يكن لينال العصمة بشكل نهائيّ إلاّ بعد نزول آية ثالثة «تنسخ» ما مضى من الوحي وتقي النّبيّ من كلّ خطر شيطاني قادم. يقول البغدادي: «فبقي مرّتين لا يقدر أن يقرأه مع جبريل عليه السلام، ولا يمكن أن يخالف الأمر، حتى أنزل الله تعالى: (سَنُقرِئُكَ فَلا تَنسى[2]) فصار هذا ناسخا لما كان قبلها، فلم ينس شيئا حتى لقي ربه..»[3]

بعد أن استُبعدت «حادثة الغرانيق»، انتهى نظام الفصل بالنّاسخ والمنسوخ إلى قرار يقضي بتهميش «قول» قرآني - ظلّ نصّه، مع ذلك، قائما في المساحة المكتوبة الّتي تضمّنها المصحف - بعد أن اشتغلت المؤسّسة التّفسيريّة عليه من أجل إعلانه لاغي المفعول أو ذا صلاحية أبديّة. على هذا النّحو، قام الموروث مثلا بـ«نسخ» آية تُقرّ بحرّيّة النّاس في الاعتقاد[4] ليُحلّ ما اصطلح على تسميته بآية السّيف في المقام الأوّل،

(1) سورة الحج، الآية 52.
(2) سورة الأعلى، الآية 6.
(3) البغدادي، «الناسخ والمنسوخ»، المصدر السابق، ص 144-145.
(4) سورة البقرة، الآية 256، «لا إكراه في الدين.....»

وهي الّتي أتت في سياق حادثيّ محصور بالمكان حيث لا ذكر أصلا لكلمة سيف في قوله: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

- القراءة والتّنجيم

إذا كانت مسألة النّسخ بيّنة في القرآن فإنّها لا تبرّر في أيّ حال من الأحوال استخدامها بصيغة تشريعيّة فيما رمى إليه النّصّ. وسنبيّن لاحقا في قسم «الهوّة السوداء في سورة النّجم» أنّ هذه الفكرة الثريّة تشكّل القلب النّابض الّذي يحرّك «المتشذّر»، فهي الّتي يقدّمها القرآن على أنّها فكرة ترافق أماني أكثر القرّاء إلهاما، نبيّا كان أو رسولا، وتقيهم خطر الوقوع في الضّلال النّاتج دوما عن قصورهم في إدراك وتفكّر حدود التّضاد[2]. وحتّى نلامس قدرة ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ على القراءة، لا بدّ أن نُحيل معنى النّسخ إلى ما تحمله كلمة «تنجيم» الجميلة الّتي لا يُطلقها أهل التّفسير سوى على التّسلسل التاريخيّ المفقود في الوحي المنزّل. تحتوي هذه الكلمة على وفرة من المعاني والدّلالات، إذا ما استُخدمت للتّعبير عن ذلك التّدبير الّذي تتوزّع وفقه الشّذرات وتنتظم من خلاله تركيبتها داخل مساحة متشذّرة قد يخدع التقطع فيها من كان حبيس الفضاء المجمّد والمُسوّى في النصّ المكتوب.

في قراءة مغايرة للقرآن، تشبه المساحة المتشذّرة في المقابل شبكة معقّدة من النّجوم اللاّمعة المتجاذبة والمتآلفة (pulsars) الّتي ينبغي إعادة تشكيل ذبذباتها وأشعّتها ومعرفة الزّمن الّذي قطعته في رحلتها نحونا أو

---

(1) سورة التوبة، الآية 5

(2) القرآن، سورة الحج، الآية 53-54.

ذلك الّذي استغرقه نورها المرتدّ إليها. إنّها قراءة العالم الفلكيّ الّذي يتّجه مباشرة إلى السّماء بحثا في خارطة المواقع المضيئة ليقدّر عمُر ثقب أسود، أو نجم لم تدركه بعد الأبصار. هذا ما ينبغي أن تكون عليه قراءة الأعمال الكبرى الّتي لا تفتأ تخاطبنا على الدّوام.

إن استنكف النّبيّ محمّد عن الأمر بوضع القول المنزّل في كتاب فلأنّه، من حيث أنّه رجل مفكّر، أدرك أنّه ما من دالّ بقادر على الفعل أو القول إلّا إذا كان يحمل في باطنه عوامل ترجرجه. ذلك لأنّ تثبيته في الكتابة منوط مباشرة بخطر تحويله إلى وثن. ولا يكون الحرف «بريئا» إلاّ إذا انفتح على الشّطب، كتلك الخطوط الّتي يحفرها السّجين على الحائط ويأتي على شطبها كإشارة لانقضاء ليلة من ليالي أسره، ويرسم بها من جديد أفق انفراج آت.

4

مجاز الكتاب

لطالما يغيب عن ذاكرتنا في تداولنا للّغة العربيّة المعاصرة المتعلّقة بالوحي المنزّل، أنّ لفظ «كتاب» قد كان حمّالا لمعاني رحبة. فهو يطلق على كلّ ما «يجمع أو يفرّق»، وتلتقي عنده الطرق أو تتفجّر منه المسالك ليتّجه كلّ منها إلى منتهاه، وهو كلّ ما يشُدّ ويربط ويحزم. والكتاب يتوافق في مدلوله تماما مع كلمة «لوغوس» اليونانية، إذ يدلّ اللّفظان العربي واليوناني على المرحلة المكتملة من خطاب ما، فصلا كان أو قسما. كانت لكلمة «كتب»، الّتي تعني اليوم فعل الخطّ، دلالة قديمة طواها النّسيان تفيد «الرّبط». فكثيرا ما يرجع أهل التّفسير، سعيا إلى الإحاطة بدلالات هذه الكلمة المتعدّدة، إلى الشّعر الهجائي القديم ومنه ما جاء في هذا البيت الّذي يهجو أحد ممثّلي قبيلة فزارة ويتّهمه بمسافحة الحيوانات:

«لا تأمننّ فزاريّا حللت به // على قلوصك واكتبها بأسيار»[1]

في معرض شرحه لبداية سورة البقرة: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ قام المفسّر البارز أبو عبد الله القرطبي بجرد شامل لمختلف معاني كلمة «كتاب» في القرآن. وقد بيّن مدى الحيرة الّتي انتابت المفسّرين المسلمين أمام فكرة الكتاب في صيَغها الواردة على طول الخطاب القرآني، فيقول: «وقيل: الإشارة إلى ما قد نزل من القرآن بمكّة. وقيل: إنّ الله تبارك وتعالى لمّا أنزل على نبيّه صلّى الله عليه وسلّم بمكّة: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا

(1) يشرح القرطبي فعل «كتب» بدلالته الواردة في هذا البيت: «وكتبتُ البغلة: إذا جمعت بين شُفري رَحِمِها بحلقة أو سير..»، المصدر السابق، ج1، ص 158.

ثَقِيلًا﴾ [المزمل: 5] لم يزل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مستشرفا [...] لإنجاز هذا الوعد من ربّه عزّ وجلّ، فلمّا أنزل عليه بالمدينة: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 1 - 2] [...]، والتقدير هذا القرآن ذلك الكتاب المفسّر في التوراة والإنجيل، يعني أنّ التوراة والإنجيل يشهدان بصحّته ويستغرق ما فيهما ويزيد عليهما ما ليس فيهما. وقيل: إنّ «ذلك الكتاب» إشارة إلى التوراة والإنجيل كليهما، والمعنى: الم ذانك الكتابان أو مثل ذينك الكتابين، أي هذا القرآن جامع لما في ذينك الكتابين، فعبّر بـ«بذلك» عن الاثنين بشاهد من القرآن، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 68] أي عوان بين تينك: الفارض والبكر، وسيأتي. وقيل: إنّ «ذلك» إشارة إلى اللّوح المحفوظ. وقال الكسائي: «ذلك» إشارة إلى القرآن الذي في السماء لم ينزل بعد. وقيل: إنّ الله تعالى قد كان وعد أهل الكتاب أن ينزل على محمد صلّى الله عليه وسلّم كتابا، فالإشارة إلى ذلك الوعد. قال المبرد[1]: المعنى هذا القرآن ذلك الكتاب الذي كنتم تستفتحون به على الذين كفروا.»[2]

وهكذا جعلت أهمّ مصادر التّفسير من مفردة «كتاب»، عند ورودها في مختلف السّياقات القرآنيّة، مفردة لا معنى محدّد لها أو أنّها قابلة لاحتواء كلّ ما استطعنا استخراجه من المعاني الّتي تتراوح بين ما أمكن قراءته من الأثر المكتوب المحدّد بالتّاريخ، وما يتعدّى قدرتنا على إدراكه ممّا خُطّ في «اللّوح المحفوظ» أو ما لا يمكن بلوغه قطّ.

---

(1) الكسائي أبو الحسن (توفي عام 805) يعد من أوائل النحويين وفقهاء اللغة. ينتمي إلى مدرسة الكوفة ويُعدّ من العلماء السبعة الذين ثبّتوا قراءات القرآن. تولى تربية ولديّ الخليفة العباسي الكبير هارون الرشيد. المبرد أبو العباس (826-898) هو رائد المدرسة التقليدية للنحو وعلوم اللغة في الكوفة، وهي منافسة للمدرسة «العقلانية» الموجودة في البصرة. مصنفه «الكامل»، ص 280.

(2) القرطبي، «الجامع...»، المصدر السابق، ج1، ص 158.

لكن إن نحن أمعنّا النّظر في ما تضمّنه القول القرآني من ذلك الطّيف الدّلالي الممتدّ من المعنى البدائي الّذي يفيد الرّبط، إلى أعلى مستوى مؤدّياته القدسيّة المتّصلة بالعرفان الإلهي، حيث تتيه مدارك البشر، نُلفي أنفسنا أمام جملة من المعاني الّتي تتجدّد وتتحدّد دلالاتها في كلّ مرّة.

أوّلا، لكلمة «كتاب»، في معناها المادّي التّداولي، بُعد جدالي بل وتحقيريّ صريح في القرآن، الأمر الّذي ألقى بظلاله على الخلاف الحاصل بين الخليفة عثمان الّذي أعدّ المصحف وصحابة آخرين حول إيجاد نسخة شرعيّة وحيدة يحفظها التّدوين: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ... [1]﴾. كذلك كان الأمر في خطاب موجّه إلى اليهود الّذين عاصروا النّبيّ محمّدًا، بخصوص الكتاب الّذي أُنزل على موسى وكان «نورا وهدى»، في قوله: ﴿... قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ... [2]﴾.

في المقابل عندما يورد القرآن كلمة كتاب في سياق تقريضيّ فالمراد به التعبير عن مشيئة إلهيّة أو إنسانيّة في التّشريع والتّرشيد المؤطّريْن بالزّمن، وعن إرادة تجمع العناصر من كلّ على أساس الترتيب السببيّ. إنّ أكثر دلالات هذه الكلمة ورودا في القرآن وتلاؤما مع طرحنا هي الّتي تجعل من الكتاب شيئا يملأ ذلك الفراغ أو يُتمّ الآجال الّتي تفصل المخطّط عن إنجازه، والرّغبة عن مصيرها، كما جاء في هذا التّعبير القرآنيّ: ﴿... لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ [3]﴾.

يدلّ الكتاب، فيما أتينا على ذكره، على معنى المسار الّذي اتّخذه الأجل أو الطّوْر، وهو تلبية لرجاء وتحقيق لوعد. إنّه الفراغ الّذي تسعى

---

(1) سورة البقرة، الآية 79.

(2) سورة الأنعام، الآية 91.

(3) سورة الرعد، الآية 38.

الأمنية لسدّه إلى أن تبلغ نهايتها. أمّا القرآن فقد نزل ليجعل من الإنصات الوسيلة الأساسيّة الّتي تتلقّاه إذ يقول: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ[1]﴾

وإذا كانت الصّلاة على المؤمنين ﴿كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا[2]﴾ فقد اتّخذ مفهوم الكتاب هنا صفة العارض المقترنة بطبيعة المتلقّي، وفي الآن معا، طابع الديمومة الملازم للذّات الإلهيّة الملهِمة، المتكفّلة أبدا بإعطاء تأويل لذلك المفهوم. يتحدّد الكتاب في السّياق القرآني بكونه أوّلا هذا العالم بوصفه «دائرة معارف» كتبها الله بطريقة عدديّة: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا[3]﴾، وفي معرض آخر: ﴿...وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا[4]﴾، وأيضا: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ[5]﴾.

منذ أن نشأت علوم اللّغة المتعلّقة بدراسة المصحف لم تعد المؤسّسة التّفسيريّة تعبأ بلغة الخطاب القرآنيّ إلاّ لغرض الدّفاع عن مبدأ الإعجاز في قول أنزله الله على صورة مفصّلة تناسب قدرة الإنسان على تلاوته. غير أنّ هناك من العلماء المعاصرين لزمن التّثبيت النّهائي لقوانين التّفسير ومواضعاته، من أمثال أبي عبيدة أو المعتزلي إبراهيم النّظّام، من بدا رافضا الالتزام بهذا الموقف السّاذج والخطير. لا يمكن للقرآن أن يشكّل سلطة مرجعيّة تتقوّم بها سيرورة اللّغة، ولم يكن الله ليودع فيها قوله إلاّ لكونها ولاّدة بذاتها للكلم الطّيّب. أمّا الإعجاز المشار إليه في الوحي المنزّل،

---

(1) سورة الأحقاف، الآيتان 29 و 30.

(2) سورة النساء، الآية 103.

(3) سورة النّبأ، الآية 29.

(4) سورة الجنّ، الآية 28.

(5) سورة يس، الآية 12

حيث لا قدرة لمخلوق إنسيّا كان أو من الجنّ على أن يأتي بمثل القرآن[1]، فقد حوّله أهل التّفسير إلى «لعبة» معيبة في ذاتها، أو إلى تحدّ محض شكليّ باعتبار امتناع المرء على خوضه دون الوقوع بذلك في الكفر.

- نبيّ بلا معجزة

إنّ ما يدعوه الموروث بالإعجاز لا يعدو كونه مسمّى آخر لحدود قدرتنا على الإبحار في اللّغة وعجزنا على استنفاد معينها الّذي لا ينضب، ولا يمكن أن يكون تحدّياً عبثيّا يضع الخالق في منازلة مع البشر كما لو كانوا أندادا له. ولئن جاء كلام الله الّذي أرسله إلى العالمين في شكل مجاز للغة إلهيّة لا تطالها العقول، تلك الّتي يدعوها القرآن باللّوح المحفوظ، فإنّ كلّ اجتهاد يقضي بقراءته قراءة أُحاديّة يغدو سفاهة وزعما مفرطا في ملامسة الممتنع، ومن ذلك ما جرى التّأكيد على إمكان إدراكه في الإطار الواقعي الّذي قدّره الله ذاته له.

لم يفتأ القول القرآني، بطابعيْه الإلهيّ والإنسانيّ، يوزّع حراكه ويشكّل[2] العالم بما يودعه فيه من آياته، ولا يزال فعله مستمرّا منذ أن أمسك آدم بزمام تحديد «الأسماء كلّها» قبل هبوطه إلى الأرض. ولسنا نرى في إبعاد الإنسان عن الجوار الإلهي ما يُعدّ عقابا على جرم قد ارتُكب إذا نظرنا إلى المشهد كما يصفه القرآن، بل إنّ فيه ما يفسح المجال واسعا أمام اللّغة الإنسانيّة الّتي تفصلها هوّة سحيقة عن «كلم» الله. فعندما «تلقّى آدم من ربّه كلمات» ختمت مصالحته مع الخالق، رغم إبعاده، أُعلِم بأن لا سلطة بيده تتعدّى سلطة اللّغة[3] الّتي زُوّد بها كاملة فور نزوله إلى منفاه الجديد.

(1) سورة الإسراء، الآية 88.

(2) بالمعنى الأرسطوطاليسي الّذي توارثه العرب واليهود والإسكولائيّين المسيحيّين

(3) سورة البقرة، الآية 31

في ما تضمّنته سورة المُدّثّر من الشّذرات الأولى وعدّت، بتقدير من الموروث، ثاني مقاطع الوحي المنزّل على النّبيّ، تستوقفنا هذه الشّذرة ذات الإيقاع السّريع والموزون، في نقطة ينقطع خلالها فجأة سيل من اللّعنات الموجّهة إلى من يفيدنا أهل التّفسير بأنّه الوليد بن المغيرة، الرّجل الثّري واللاّمع الّذي «فكّر وقدّر» وافتُتِن بمحاسن لغة القرآن. ﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا[1] ﴾، هكذا تكلّم الله بشأن هذا الرّجل. وفي معرض توعّده بأشدّ أصناف العذاب يورد القرآن رقم «تسعة عشر» في إشارة إلى عدد الملائكة الّذين سيحرسون مقام اللعّنة الّذي أُعدّ له: ﴿ عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ ٣٠ وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗ... ﴾. وفيما بدا هنا على أنّه تعليل لإيراد هذا الرّقم، يُفصح النّصّ عن وجود «استخدام مشفّر» بالمجاز في القرآن، في قوله: ﴿ وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا وَلَا يَرۡتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡبَشَرِ[2] ﴾.

هذا ما يجعل المرء الّذي يترقّب من الله أن يُنزل كتابا معجزا من حيث شكله المجسّد والتّام، في موقف الوقح و«الكافر» الّذي لا يمكن، على أيّ حال، أن يلقى استجابة من الله: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢ وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا[3] ﴾. وجاء في قوله أيضا: ﴿ وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ[4] ﴾

(1) سورة المدثر، الآية 11.

(2) سورة المدثر، الآية 31.

(3) سورة الفرقان، الآية 32-33.

(4) سورة الأنعام، الآية 7

لسنا هنا في وارد التمييز بين وحدتيْ «القول القرآني» و«المصحف» فيما يتّصل بـ«كمّيّة الوحي المنزّل» في هذه الوحدة أو تلك، فذاك أمر لا يملك أحد أن يدّعيَ أدنى علم به على أسس منطقيّة وموضوعيّة. على أنّه ينبغي الإبقاء على التّمييز في إجراء يشبه قيامنا برعاية ذلك الفراق، أو الطّلاق، الّذي تمّ بين طلليّة المتشذّر من الوحي وثبات «المخطوط». فهو فراق اندثر معه التّواصل بين أجزاء الخطاب وافتُقدت التّوقّفات، وتجمّدت معه الرّموز والمفاهيم فغدت الرّسالة نفسها ملتبسة في معانيها.

يصبح «القول القرآني» في هذا التّمييز الّذي ينأى به عن أن يكون كتابا مفتوحا أبدا عند انكشافه لمختلف الرّؤى وأمام الرّغبة في «قراءة» العالم، وعند اقتحامه لمجال تزدوج فيه المعايير والتقديرات، موقعا تجتمع فيه المخاطر كلّها أمام «قارئه». هكذا وُصف كتاب العالَمين في هذا المقطع القائل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ (1)﴾.

يذهب التيار التقليدي من المفسّرين إلى قراءة تبسيطيّة لما تضمّنته خاتمة هذه الشّذرة، حيث يعتقد أن لا أحد بقادر على تأويل ما أُنزل بمن في ذلك «الرّاسخون في العلم». وقد نحا مفسّرون آخرون، من أمثال المعتزلي أبي القاسم الزمخشري، منحى آخر في «تنقيط» هذه الآيات يحيلنا إلى فهم مغاير مفاده أنّ أولئك «الرّاسخين في العلم» يملكون، إلى جانب ربّهم، القدرة على إدراك «التأويل الصحيح». لكن في قراءة تتجاوز الخطّيّة الّتي سار عليها الخطاب في المصحف، ليس في هذا المقطع ما يعبّر عن موقفين

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

متقابلين يقرأ أحدهما أو يقرّ في تواضع، وبما يقتضيه الإيمان التّسليمي، بعجزه عن الفهم، بينما يُقْدم الآخر - المتّهم بالكِبْر - على التأويل. تعرض هذه الآية في واقع الأمر مسألتين كلتاهما ممتنعة، تلك الّتي تزعم إدراك مضمون «أمّ الكتاب» الّذي لا يملك تدبيره أحد غير الله، وأخرى تدفع بالمؤمن وتدعوه إلى التشبّث بمغزى وحيد لما كان متشابها ضرورة في كلّ الأحوال وعند كلّ خطاب إلهيّ أُتيح للإنسان الاطّلاع عليه.

كما تشير آيات أخرى من سورة يونس بوضوح إلى مأزق مزدوج يعترض سبيل من وصمتهم بأتباع الظنّ المخادع: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...[1]﴾

هكذا يفصح القرآن بصورة بيّنة هنا أنّه بين التّأويل الأحادي الممثّل بسبيل الظّن، أو ما وصفته الآية السّابقة بالزّيغ، و«الكتاب الممتنع» أو «أمّ الكتاب»، يوجد ذلك التّأويل الّذي تتظافر فيه «الأبصار والأسماع» ويسعى دون كلل لتفجير معان ذات صّلة بتاريخ الإنسان والعالم.

(1) سورة يونس، من الآية 36 إلى 39.

5

موقع الرّائي المتقدّم

لا يشكّل القارئ إضافة للكتاب، ولكنّه يميل أوّلا إلى تخفيف كاهله من عبء كلّ كاتب.

موريس بلانشو (الفضاء الأدبي)

يُعدّ الفضاء البدوي من منظور قرآني مكانا يجتمع فيه الفساد والانحراف والمراوغة والخداع. هو موطن الإبهام الّذي لا يظهر للإدراك أو للذّاكرة إلاّ ضمن خطّ سير مضلِّل وموارب حيث لا تتنزّل العلامة في مسار محدّد، ويندثر ما مضى من الخطى في دائرة الخوف الأبدي من الضّياع، ليبتلعه وحش الظّمأ والهلاك. في السّياق نفسه، يزاوج القرآن بين مفهومي السجن وحياة الترحال في معرض حديثه عن النّهاية السّعيدة في قصّة يوسف الّذي توجّه بالخطاب إلى أبويْه شاكرا ربّه، في قوله: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ ... [1]﴾.

وحيث تعذّر على المرء حصر هذا الفضاء الّذي خلا من كلّ المعالم والمنازل والحدود وغابت فيه آفاق المسير، جاء القرآن ليطرح بديلا مضادّا تمثّل في فكرة الحدّ الّتي أتت في سياق أدينت فيه روح البداوة بشدّة حين يقول: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ [2]﴾.

(1) سورة يوسف، الآية 100.

(2) سورة التوبة، الآية 97.

لإنقاذ البشر من التّيه والتشوّش الذهني الّذي قد تحدثه حياة الترحال، يعرض قول القرآن نموذج الكتاب. وأشدّ ما ذهب إليه أهل التّفسير من خلط في القراءة هو ذلك الّذي حُدّدت به كلمة قرآن على أنّها حصرا المادّة المخطوطة.

إنّ المراد بلفظ كتاب هنا هو «المعنى الشامل لفكرة العالم»، إنّه ما ينكشف للمفكّر النّبيّ رؤية وفكرة. وإلاّ فكيف يمكن أن نفهم ونفكّ رموز تلك المفارقة الّتي استُهلّت بها سورة الرّحمان، حيث يُشار إلى أنّ الله علّم القرآن قبل خلقه للإنسان وتعليمه البيان؟ وكيف لنا أن نفهم أيضا هذا القول: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ [1] ﴾؟ وماذا عن قوله هذا بالخصوص: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ [2] ﴾؟

إن وقفنا عند هذه الآية الأخيرة بالذّات، فحسب القارئ الفرنكوفوني - لمعرفة مدى الحرج الّذي لاقاه أهل التّفسير - أن يحكم على الموقفين الّذين اتّخذهما صاحبا أوسم ترجمتين فرنسيّتين للنّص القرآني، السيّدة دونيز ماسون وعالم الإسلاميّات جاك بيرك. فعندما اختارا أسهل سبل النقل، تجنّب هذان المترجمان الخوض في ذلك الإشكال الدائر حول كلمة «مثاني». فبينما ذهبت المستشرقة ماسون إلى أنّ ما تعنيه هذه الكلمة هو «الآيات المتكرّرة» قائلة باحتمال كونها سورة الفاتحة، فقد عمد بيرك إلى التغاضي عن نقلها باتّباع طريقة التنقيط الفرنسي في النّص المترجم وكأنّ الأمر لا يستدعي التوقّف، وهو ما قد يصرف النّظر عن وجود متّنين قد خُصّ بهما النبيّ محمّد.

---

(1) سورة الزخرف، الآية 2-3.

(2) سورة الحجر، الآية 87.

- مسألة لم يسبق أن وُوجهت

لم يفلح أهل التّفسير البتّة في معالجة دقيقة لهذه المسألة الّتي تبدو أبعد ما يكون عن الشكليّة. توالت تأكيدات أبرز المفسّرين على أنّ المقصود في كلمة «مثاني» هو «الآيات السبع» الواردة في الفاتحة (برأي دونيز ماسون)، أو أنّه «السّور السبع الطّوال الأولى»، وقد يكون القرآن بمجمله (برأي جاك بيرك). ولدعم هذا الطّرح استُشهِد بقصيدة منسوبة إلى شاعر النّبيّ حسّان بن ثابت يرثي فيها شقيقه زيد، القائم على هيأة الكتّاب المكلّفين بإعداد المصحف[1]. ويوجد من اللّغويين والشّرّاح الكبار الّذين همّشتهم المؤسّسة التّفسيريّة، مثل الفرّاء، من أيّد فكرة «التكرار» أو «الازدواج» أو تتابع الآيات، بحيث تستند آية إلى آية أخرى لتُتمّم معناها[2]، فيما ذهب مفسّرون آخرون إلى التّعلّق بقشّة رواية ابن مسعود غير المعتمدة، فوضعوا قائمة من «ستّ وعشرين أو خمس وعشرين» سورة شكّلت على زعمهم «المثاني السبع». ومن بينهم أيضا من «حدّد المراد من كلمة «مثاني» الغامضة بأنّها «كلّ سورة دون الطُّوَالِ ودون المِئِين وفوق المُفَصَّلِ». وقد أعرض صاحب «اللّسان» عن إعطاء معنى محدّد لتلك الكلمة محاولا مقابلة التعريفات بعضها ببعض. هذا ولم يغفل عن تقريب المفرد «مثناة» من كلمة «ميشنا» (mishna)، ثمّ ما لبث أن استبعد إمكانيّة وجود علاقة تربط الكلمة القرآنيّة بالوثيقة اليهوديّة.

- موقع خاتم النّبيّين

في استجابة من الله لإرضاء الفضول «السّاذج» الّذي بدا عليه الفتى

(1) «ومن للمثاني بعد زيد بن ثابت...»، وردت في لسان العرب (مادة ث.ن.ي).
(2) أبو عبيدة، «مجاز القرآن»، المصدر السابق، ج1، ص354-355.

إبراهيم، رمز الإيمان «الفطري»، حين طلب من ربّه إطلاعه على كيفيّة إحياء الموتى، لم يكن الخالق ليعفيَ خليله من بعض «التّأنيب» لِما رأى فيه من خطورة في موقفه المشكّك. ومع ذلك أتى الرّد الإلهيّ فيما يشبه اللّعبة الّتي قد تتناسب مع سذاجة السّائل في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ[1]﴾.

بقي الله «خارج» مشهد شكّلت فيه كلّ مكوّنات «المعجزة» وكيفيّة إعداد «الوصفة» جزءً أساسيّا من ذاك الّذي أضحى مألوفا لدى الجميع. بيد أنّ الخالق قرّر أن يمنح المجاز مظهرا مغايرا وغير معتاد ليخبر عن «الكون». كذلك كان الأمر مع سائر الأنبياء الّذين سألوا الله أن يمدّهم بآية تطمئنّ قلوبهم أو تعينهم على إقناع مجادليهم من الكفّار. وقد استُثنيَ في ذلك النبيّ محمّد الّذي أُبلغ منذ البداية بأمر تكليفه على ذلك «القول الثّقيل» الّذي جاء ذكره في سورة المزّمّل حيث قيل أيضا ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ من تلك الّتي ترد نهارا و«تُلهي» البشر[2].

ما أن أتى هذا الّذي يُعدّ واحدا من أولى الخطابات الّتي وجّهها الله إلى محمّد، حتّى وُضع النّبيّ في حيّز تتقاطع فيه كلّ الاستعارات، في موقع من يقترب ليكون، حسبما ورد في سورة «النّجم»، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ من ﴿بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ[3]﴾. هكذا ألفى «الرّائي» نفسه «يدنو ويتدلّى» كما لو أنّه ينحرف باتّجاه الاشتباه الضروري الّذي تنبعث منه لغة البشر، والّذي أوشك على إيقاعه في الشّطط لولا أن رأى ما رآه ﴿نَزْلَةً أُخْرَىٰ[4]﴾.

(1) سورة البقرة، الآية 260.
(2) المصدر السابق، من الآية 5 إلى 7.
(3) سورة النجم، من الآية 7 إلى 9.
(4) سورة النجم، الآية 13.

- الرّقم «سبعة» أو «الكلّ» في المجاز

يمثّل هذا الرّقم في القرآن مجازا عن «الكلّ المشكّل للكون»، وهو الّذي يبَسّط فعل الخلق بما يتلاءم وقدرة البشر على الإدراك والفهم. ذلك ما أفصحت عنه هذه الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ[1]﴾.

استُخدم هذا الرقم في مجاز ابتدائيّ عن فعل الخلق، كما كان الشّأن في الإرث التّوحيدي الأصلي، كي يكون رمزا عن «كلّ الأرض» و«كلّ السّماء» وعن ما ورد في رؤيا يوسف من «كلّ الحصاد» (سبع بقرات سمان)، و«كلّ الجدب» (سبع بقرات عجاف) وكذلك عن «كلّ أبواب جهنّم[2]»، إلخ...

عندما اقترنت المثاني بذلك التّرقيم الرّمزي وكانت الموقع الّذي خصّص لرؤية محمّد، باتت المبدأ المشرف على موطن «القول في كلّيّته» وأمّ المعاني الثّنائيّة حتما لتكون غير عصيّة عن الإدراك البشري. فإذا حلّت المثاني السبع في مرتبة تسبق القرآن، إن من حيث ورودها في الوحي أو على مستوى القيمة، حسب ما نصّت عليه الآية المذكورة آنفا، فذلك يعني أنّنا إزاء ما يتعدّى القراءة المنقّطة والنّهائيّة و«المحسومة»: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ...[3]﴾.

---

(1) سورة البقرة، الآية 29.

(2) سورة الحجر، الآية 44.

(3) سورة الزمر، الآية 23.

تُشكّل الرؤية المنطلقة من هذا الحيّز الباعث على القشعريرة أو على السّكينة، أساسا يرتكز عليه مقام رسول ذي طراز مغاير. فلئن توقّف نبيّ التّوراة عند تلك الرّؤية وعاين حدود اقترابه من الذّات الإلهيّة[1] من خلال الرّمز نفسه المشار إليه برقم «سبعة»، فقد أدرك محمّد «حيّزا» يتجاوز المجاز الأقصى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ [...] وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ[2]﴾.

أوَ لسنا إزاء «المحطّة» نفسها، والمشهد نفسه، والدّهشة نفسها الّتي تملّكت أفلاطون في الكتاب العاشر من الجمهوريّة؟ إذ يروى أنّ البطل ايرس البمفيلي كان يشاهد، أمام «مغزل الضرورة»، أرواح الأخيار تتّجه يمينا حاملة ألواحا دُوّنت فيها أعمالهم، بينما سلكت أرواح الأشرار الطريق الأيسر مرفوقة بلوح كتبت عليه سيّئاتهم[3]. ولم يقتصر الأمر هنا، كما جاء في الآيات القرآنية التي أسلفنا ذكرها، عن «الصور الّذي يخرج صوتاً وحيدا بنغمة وحيدة[4]»، وإنّما يوجد في «أقصى حدود» الرّؤية الرّقم ثمانية: «...موقع يُكتشف فيه نور يمتدّ شعاعه ليطال كلّ العلياء وكلّ الأرض، مستقيم كالعمود، ذو شبه كبير بقوس قزح لكنّه أشدّ إضاءة وأكثر

---

(1) «فاني انا رافائيل الملاك احد السبعة الواقفين امام الرب. فلما سمعا قوله هذا ارتاعا وسقطا أرضا على وجهيهما مرتعدين»، كتاب طوبيا، ج 12، 15. من العهد القديم

(2) سورة الحاقة، الآية من 13 إلى 20 ثمّ الآيتان 25 و26.

(3) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر 614 جـ ترجمة روبير باكو.

(4) المصدر السابق، 617 أ ج.

صفاء [...] من وسط العمود المضيء لمحوا أطراف مشابك السّماء، لأنّ النّور هو رباط السّماء [...] ومن هذه الأطراف تدلّى مغزل الضرورة الّذي تدور به كلّ الأفلاك، له ساق ومحجن من حديد، أمّا القبّان فهو خليط من حديد ومعادن أخرى... ثمانية قبّانات تداخل بعضها في البعض الآخر، وكشفت في الأعلى عن حوافّها الدّائريّة مشكّلة مساحة متّصلة لقبّان واحد يلتفّ حول ساق تنحدر من وسط القبّان الثّامن...[(1)]».

يفصح القرآن بما لا يدع المجال لأيّ لبس عن أنّ العلماء وحدهم من يملكون القدرة على بلوغ زاوية النظر تلك والإشراف عليها بما أوتوا من سعة قصوى في التبصّر، حيث تتعدّى رؤاهم حدود «المجاز الّذي يعمّر العالم ويمنحه ألوانه»، لكن ليس في ذلك ما يعفي هؤلاء العلماء من شعورهم بالهلع والخشية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ[(2)]﴾.

(1) المصدر السابق، 616 د.

(2) سورة فاطر، الآية 28.

الفصل الثّالث

الفطرة المؤسّسة

1

آدم، مؤسّس المتشابه

للذّات الإلهيّة في القرآن أسماء وصفات وردت على ثلاث صيغ اختلفت باختلاف مواقعها في الخطاب، هي ليست بالمترادفة ولا بالمتساوية ولا يحلّ بعضها محلّ بعض. وما يدعوه النصّ القرآني بـ«الأسماء الحسنى» ويحدّد عددها بثلاثة عشر[1]، بينما يقول الموروث إنّها بلغت التسعة والتسعين اسما، لم يكن يشكّل إلاّ أوصافا ذات مستوى أدنى من التصوير البياني. ولقد أصاب المتكلّمون الأوائل عندما تفطّنوا إلى ما يمكن أن تحمله هذه الأسماء في طيّاتها من خطورة الوقوع في التّشبيه. أورد الطبري رواية أعاد نقلها وتحقيقها القرطبي، ونُسبت إلى سعيد بن المسيّب، أحد ثقات الروّاة وكتّاب الوحي، وهو، حيث أراد هذا الكاتب يوما التّأكّد من اسم من أسماء الله في آية أملاها عليه النّبيّ، فلم يكن واثقا إن كان ما سمعه «حليم» أو «حكيم». وقد بدا الرّسول وكأنّه منزعج من تلك المقاطعة الّتي شوّشت اتّصاله بمصدر وحيه فأجابه قائلا: «اكتبْ ما بدا لك.»

من بين ما أشرنا إليه من أنماط في التّسمية هناك ثلاثة منها تعبّر عن الذّات الإلهيّة هي «ربّ» و«رحمان» و«الله»، وهذا الاسم الأخير ليس إلاّ مرادفا في اللغات الأخرى لكلمات مثل «Dieu» و«Théos» و«God»، أو غيرها. وتشير هذه الصيغ إلى ما يمكن أن تعنيه بدقّة كلمة «مفهوم» بحيث أنّ لكلّ منها «عملا» تؤدّيه على حال مستمرّة داخل الخطاب، وتمكّن من رصد أوان من آونة رحلة الألوهية الّتي تقطعها عبر الكلم الإلهي.

---

(1) سورة الحشر، من الآية 22 إلى 24.

- إعلان ظهور الإنسان

قضى الله بوصفه ربّ العالمين بالكشف عن مشروع رأى فيه البعض إجراء غريبا بطبعه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ[1]﴾. في الوقت نفسه الّذي أعلم فيه الملائكة بقضائه هذا، أعرض الرّب عن الإدلاء بسرّ يتخطّى قدرة اللّغة على تبليغه، فظلّ منطويا في ثنايا الرّد الإلهي الّذي أُنهيَ به الحديث في قوله ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وبقي اعتراض الملائكة معلّقا دون الإجابة، وإن تضمّن ذلك الرّد إيحاء بما تمّ التكتّم عنه. ففي طور لم يُخلق الإنسان فيه بعد، أحاط الله بعلم لا يقوى الملائكة المكلّفون حصرا بطاعته على استيعابه باعتبار ما قد يأتي هذا العلم على إتلافه من العمل التّعبّدي الموكول إلى هذه المخلوقات المسبّحة بحمد الله والمقدّسة له. هذا ويمكننا أن نفهم من خلال ذلك الرّد الإلهي نفسه عزم الله على التخلّص من علمه ذاك حين شرع في تحقيق إرادته.

ما تراه إذن يكون هذا العلم الّذي قضى الله العليم التخلّص منه دون أن يمسّ ذلك من كماله إن لم يكن «اللّاعلم» في ذاته، أو الآخر السّالب له، وهو الّذي يدعوه القرآن بإبليس؟ تفصح الآية ألّتي أتينا على إيرادها عن جدليّة مبدئيّة خلت من ذكرها كلّ الكتب السّماويّة السّابقة. إذ تحيلنا، في قراءة تتخاطر فيها الشّذرات، إلى مقطع نأى هو الآخر عن «موضوع» فعل الخلق الّذي تضمّنه سفر التّكوين: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ[2]﴾.

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(2) سورة الأنبياء، الآيات 16، 17، 18

- عرض المتشابه

إنّه الموقع الوسط الذي اختاره الإنسان لنفسه، وبكامل حرّيّته، ليكون مستقرّا له: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (1) ﴾.. لم يكن الإنسان ليرى في عرض الله، عند اختياره التعهّد «بالأمانة» غير الجانب المطمئن. فلو كان على علم بما خفي من هذه «الأمانة» كما الشأن فيما أخفاه الله عن الملائكة من دوافع جعله للإنسان، ولو أدرك أنّ ما عُرض عليه يستند إلى الإجراء نفسه الّذي انفصل به الله عن «الآخر المضادّ»، لما قبل، وفق ما جاء في القرآن، امتيازا يحرمه من سكينة الجماد الّتي خُصّت بها الجبال والسّموات والأرض وهي التي أصابت في رفضها عرضا بهذا التّشابه.

- هبة الكلام

ليس لهذا الشيء-الأمانة ما يمكن أن يعبّر عنه في غياب من آل إليه أمر تسمية كلّ شيء، ذلك الّذي حانت معه مناسبة إبلاغ الملائكة بما كان قد تكتّم عنه الخالق من علم: ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (2) ﴾

تضمّن هذا المقطع القرآني الّذي سنأتي على ذكره رواية مختلفة عمّا ورد في سفر التكوين من حديث عن الشجرة المحرّمة، حيث أبعدت حوّاء عن المشهد، أو أنّها برّئت على الأقلّ من جرم كانت قد أدينت به في التّوراة وجعل منها وسيطا لارتكاب «الخطيئة». نزل الأمر الإلهي بمغادرة آدم وزوجه لـ«جنّة»، متواضعة لا محالة، وصفت كما يلي: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا

(1) سورة الأحزاب، الآية 72

(2) سورة البقرة، الآية 33.

﴿وَلَا تَعْرَىٰ ۝١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ[1]﴾.. وهكذا لم يكن أبو البشر ليأتي إلى عالم يواجه الشقاء فيه[2]، وهو المسؤول الوحيد عن هبوطه هذا، إلاّ على إثر نيله لمغفرة أولى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ[3]﴾

سعى أهل التّفسير إلى فكّ لغز هذه «الكلمات» الّتي تلقّاها آدم، وبدا أنّ قراءة القرآن المنفصلة والخطّيّة قد أريد لها أن تظلّ مبهمة. وحده ابن كثير المفسّر البارز، وصاحب إحدى القراءات السبع المعتمدة، مَن أفلح ببراعة في الالتفاف على المسألة ليفاجئنا بقوله إنّ لفظ «كلمات» هو الّذي يشكّل فاعلا لـ«تلقّى» ويغدو آدم مفعولا به لذلك الفعل، وهو ما يجعل الكلمات هي الّتي تلقّت آدم. فهل في ذلك دلالة استبقت فكرة الكلمة المخلّصة المرسلة من الله - وفق الرّؤية المسيحيّة - لتجعل من هذا «الإنسان الأوّل» أساسا لها؟ لم تكن قراءة ابن كثير الجريئة، على أيّ حال، لتشكّل مرجعا يُلهم أحدا من المفسّرين رغم ما حظيت به من شرعيّة وقبول[4].

- الكائن المجبول بالنّسيان

﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ...[5]﴾.. إنّها العجلة نفسها الّتي دفعت بالإنسان إلى الغفول عن الجانب المخيف من العرض الإلهي، ذلك الّذي وجد بموجبه، وهي كذلك العجلة الّتي أدّت به إلى الاعتقاد في وساوس ظالمة

(1) سورة طه، الآيتان 118 و 119.
(2) سورة طه، الآية 117.
(3) سورة البقرة، الآية 37.
(4) م.س. محيسن، الإرشادات الجلية في القراءات السبع من طريق الشاطبية، المصدر السابق ص 35.
(5) سورة الأنبياء، الآية 37.

وعدته بـ﴿ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ[1]﴾، إذ ما لبث أن فقد مقامه المجاور للملاك، ذلك «الموقع الوسط» الّذي تخلّص فيه الله من «الآخر»، وهو المكان الهشّ الرّفيع الّذي يدعوه القرآن بالفطرة المحدّد جذرها لغة بالشّقّ.

في واقع الأمر، لا يختلف الشأن في تلك «الكلمات» الّتي تلقّاها آدم من ربّه حين غادر الجوار الإلهي والّتي أُريد لها أن تبقى طيّ الغموض والضبابيّة، عن الرّد الّذي ووجهت به اعتراضات الملائكة وظلّت معلّقة إلى حين. إنّها كلمات تضع آدم على عتبة فتح جديد يعوّض قدر وقوعه في مأساة جلبتها عجلته، بآخر يتعهّد الله فيه بانتشال ذاكرته من الضياع كما أُعلن في هذه الشّذرة المماثلة: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا[2]﴾.

هنا، كان لا بدّ من ظهور مبعوث آخر يتولّى الله «تدريبه» على الدّعوة الجديدة الّتي وُكّل بها. وقد ورد قضاء تعيينه، في الخطاب القرآني، على طريقة تتطابق مع نظيرتها الّتي أُعلن بها تكليف آدم، حين استُهلّ بكلمة «إذ» الظرفيّة: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ[3]﴾

- الإله الرّاوي

ليس ثمّة من أرض ولا «وطن» يحدّد هويّة مبعوث إلهي في القرآن غير اللّغة نفسها. وتتمثّل تقنية السّرد الّتي تشكّل إحدى ثوابت الخطاب القرآني في نزع ما يمكن أن يحيط بشخصيّة المرسَل من أطر واقعيّة يتحدّد بها وجوده الملموس. كما تكمن هذه التقنيّة أيضا في تجريد المبعوث الإلهي

(1) سورة طه، الآية 120.
(2) سورة طه، الآية 115.
(3) سورة البقرة، الآية 124.

من كلّ ما من شأنه أن يحصره في الجانب الظاهر من ذلك المجاز الّذي يتقوّم به وحده وجوده على المساحة النّصيّة المعدّة للقراءة. إنّ «الخطأ» الّذي وقع فيه الإنسان الأوّل، آدم، نبيّ الله، هو افتقاره للعزم[1] أمام ذلك المجاز الممثّل بالشجرة المحرّمة. بقي أن نشير إلى أنّ إبراهيم إمام المسلمين هو أوّل من خبِر توظيف المجاز في جانبه الخفيّ والموارى عن رؤى العامّة من النّاس. فقد أطلعه الله، بطريقة تلقينيّة صريحة آليّة التّصوير البياني عندما استجاب لطلبه في أن يريه كيف يُحيي الموتى[2]. ومنذ اتّخاذه له خليلا أكّد الله على تعليمه أنّ الوقوع في أحاديّة تأويل المجاز هو أحد السّبل المؤدّية إلى عبادة الأوثان وإلى نسيان الله.

(1) سورة طه، الآية 115: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾

(2) سورة البقرة، الآية 260: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ...﴾

2

التدريب على المجاز

إبـراهيم

﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلۡأُولَىٰ ١٨ صُحُفِ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾

(سورة الأعلى)

رغم كلامه المندرج في حقبة تسبق زمن الطوفان، يذكر القرآن ما جاء في حديث الوثنيّين مّمن كانوا يخاطبون النّبيّ نوح حين أشاروا إلى الآلهة العربيّة الخمس[1] المعبودة في ذلك العصر. وفي مواضع أخرى، عندما تعرّض القرآن بالذّكر لبابل وأومأ إلى الملوك الآشوريّين حين كنّى والد إبراهيم باسم آزر[2]، وهو لقب يرافق أسماء عظماء بلاد آشور، وفي إشارته إلى اليمن القديم المقترن بقوم تُبّع[3] وبملكة سبأ[4]، وإلى مصر كموطن لـ«ثقافة الكفر» رغم ما ميّز هذه الأرض من عوامل ساعدت على ظهور

---

(1) سورة نوح، الآية 23: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا﴾، يقول الرواة إنّ يعوق هو إله قبيلة خيوان اليمنية، ويغوث إله مدحج، ونسر إله حمير (كلّها آلهة تخلت عنها هذه الأقوام بعد اعتناقها لليهودية إبان القرن الثالث في عهد ذي نواسٍ الموالي للفرس، أو ربما قبل ذلك في عهد ملوكِ تبّع الأسطوريّين). أما ودّ، فيُعدّ كبير الآلهة الّتي عبدتها قبيلة كليب في دومة الجندل. وأخيراً سواع وهو إله عبده بنو هذيل الذين استوطنوا أرضاً قريبة من يثرب. أحبارها هم بنو لحيان الذين اشتق منهم اسم الخط العربي اللحياني المعروف لدى علماء النّقوش.

(2) سورة الأنعام، الآية 74. واسمه «تارخ» في الروايات المسيحية والإسلامية. لكنّه اسم لم يرد في القرآن.

(3) سورة الدّخان، الآية 37، وسورة ق، الآية 14.

(4) سورتي النّمل وسبأ.

عقيدة التوحيد، سجّل القرآن تحوّلاً ثقافياً عرفه العالم القديم وعهداً جديداً افتتح بهجرة إبراهيم. إنّها (هجرة أوّليّة)، كما يدعوها القرآن[1]، استُهلّ بها خطّ سردي جديد، حيث غادر إبراهيم أرض الإلهيْن سين وشمش في رحلة يلمس القارئ فيها أصداء وآثار حكم الملك سلمان آزر الأوّل الذي وضع تقويماً يحدّد فيه مواعيد شعائر مقترنة بخسوف القمر[2]. أمّا عن حلوله ببلاد كنعان المذكور في سفر التكوين، فلم يورد القرآن عنه شيئا، وأشير إلى أنّ إبراهيم استقرّ، منذ البداية، في أرض مكّة لتتحوّل هذه البقعة لاحقا إلى مكان يشهد إعادة تأسيس عقيدة التوحيد.

يماثل التّجانس التّاريخي الّذي عرفه العهد المنطلق مع إبراهيم التجانس نفسه الّذي ميّز العصر الحديدي الموصوف صراحة في السورة التي تحمل اسم هذا المعدن بكونه «عصرا» ابتدأ معه التدخّل الإلهي كما نصّ عليه القرآن: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ [3]﴾. كان ذلك في عهد آل رمسيس، حكّام الأسرة العشرين في مصر، وسقوط الحضارة الحثيّة، وانطلاق مغامرة الفلسطينيين، وكان أيضاً زمن وصول الحضارة الفينيقيّة إلى أوجها في عهد حيرام الأوّل في مدينة صور.

وحين عرض «القول الحقّ»، أو «اللوغوس»، قراءته للرموز والأزمنة الّتي مرّ بها المقدّس في كلّ أنحاء تلك البقاع، بات يشكّل رقيبا على السّرد الأسطوري (muthos)، ثمّ جاء القرآن ليقلب التسلسل التاريخي الّذي

(1) سورة العنكبوت، الآية 26، وسورة الصّافات، الآية 99.
(2) وثيقة تعود إلى العصر البابلي الجديد تم فك شفرتها عام 1888 على يد ش. بيزولد، و أوردته إلينا. كاسان في المشابه والمختلف، المصدر السابق، ص 262.
(3) سورة الحديد، آية 25.

رُتِّبت وفقه الأحداث وليغيّر ملامح الشخصيات المألوفة والمثبّتة في نصوص الكتب السماوية الأخرى... لم يعد لأيّ من الرموز الّتي تغنّت بها الأسطورة والكتابات التّاريخيّة المتعلّقة بالعهدين القديم والجديد ما يميّزها من سماكة سرديّة تُضفي عليها «الواقعيّة» في التوراة. كما لم يعد هناك ما يشير إلى مواقع ولا إلى معالم وتحديدات مكانيّة ولا إلى تفاصيل نسابيّة...

وإن لم نعثر في هذه الأحداث على ما يميّزها من تسلسل زمني فإنّ ذلك يعني أنّ الشّخوص والوقائع الواردة بها لم تعد تشكّل إلاّ نقاطا تتحدّد بها مساحة الخطاب، هذه التي باتت مجالا يهيّئ وينظّم حقبة حدّدها مؤرّخو العصور القديمة بأنّها سبقت مباشرة الألفيّة الأولى. خلال تلك الحقبة الحاسمة، تكثّف التبادل، وتسارعت التّنقّلات السكّانيّة وتضاعفت النّزاعات الثقافيّة والدينيّة حول رهانات حَلُمَ معها كلّ شعب من الشعوب المتواجدة في ذلك العصر بتوحيد العالم عبر السيطرة عليه.

- الأسطورة تحت المراقبة

حين تُتّخذ الأسطورة على أنها تاريخ، والحديث عن أصول الآلهة على أنّه بيانات توضيحيّة، والرّوايات على أنّها شهادات لا يملك أحد البرهنة على صدقها، فإنّ ذلك يغدو تحريفا للواقع وتأسيسا للظنّ. وقس على ذلك مثلا أولئك الّذين أصرّوا على تحديد عدد «أصحاب الكهف» تحديدا دقيقا: ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا[1] ﴾. وفي موضع آخر من القرآن، يغدو النّبيّ محمّد نفسه مدعوّا إلى النّأي عن خلط الرّواية بواقع الأحداث:

---

(1) سورة الكهف، الآية 22.

﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾[1].

في إطار تدريب الإنسان على تحمّله الانفراد في التعامل مع المجاز، كانت رحلة إبراهيم غير المحدّدة بالمكان تمهّد لمسار طويل المدى نحو تراجع طرق التعاليم النبويّة القائمة على إرسال المعجزات في تدخّل إلهي مباشر «يفزع» المكذّبين. إنّه المسار الّذي تكفّل محمّد بالتّذكير بأبرز محطّاته قبل أن يأتي على ختمه: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾[2]

- الدّرس الأوّل

(ليطمئنّ قلبه[3])، كان على إبراهيم المرور أوّلا بمرحلة الظنّ إذ رفع رأسه مرتين إلى السّماء ممعنا النّظر في النّجوم عساه «يعلم». كان ذلك في مرّة أولى نزولا تحت رغبة عبدة النّجوم، ثمّ كرّرها تجنّبا للقيام بأحد الشعائر، وبهدف الدخول إلى المعبد لتحطيم الأوثان[4]. وحدها الرّواية القرآنيّة هي الّتي تُقدّم إبراهيم كقارئ لصفحة السماء المشعّة بنجومها حين انطلق في مسيرة سعى خلالها إلى تمثّل جديد للذّات الإلهيّة. ويضيف القرآن عقب إشارته لكوكب لم يسمّه، وفي معرض حديثه عن تلك المحاولة في تقصّي السّماء، قائلا: ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾.

(1) سورة آل عمران، الآية 44.
(2) سورة الإسراء، الآية 59.
(3) سورة البقرة، الآية 260: «...قال بلى ولكن ليطمئن قلبي...»
(4) سورة الأنعام، الآيات من 76 إلى 78، وسورة الصّافات، الآية 89.

- **مادّة يعاد توظيفها**

احتوت كتابات آشورية على سلسلة من الخسوفات القمريّة وقد تمّ التكهّن بها مسبقاً وفق نصوص طقوسيّة أشارت إلى جدال حادّ بين ملك أور وابنه، وكان الإله شمش حَكَماً فيه. وتضمّن ذلك الجدال ألفاظا أُعيد ذكرها بشكل مطابق ولافت في حديث إبراهيم الّذي أورده القرآن[1]. واستمرّت النّصوص نفسها الّتي تحدّثت عن الخسوف، مكرّرة تقريبا كلمات إبراهيم بحرفيّتها في قراءة السماء بحثا عمّن سيتّخذه ربّا له: «حين بدأ سين (القمر) في الأفول لحظة الخسوف، فُسّرت هذه الظاهرة بالقول إنّ: ألقه قد صار باهتا وصمت، فمن خلال هذا الألق يظهر الإله ويخاطب النّاس. إنّ ذلك الألق هو لغته.»

انطلاقا من رحلة إبراهيم الّتي هجر من خلالها علما عفا عنه الزّمن حول الرّبوبيّة، شهد الإله في القرآن تحوّلا حقيقيّا، فلم يعد محاطا بالإطار الزمني الّذي حدّده له سفر التكوين، وسلّم الرّواية التوراتيّة عن أبي الأنبياء إلى المجاز مع الاستمرار في البناء المفهومي الخاصّ بالربوبيّة. بات هذا التحوّل في السرديّة المسخّر لخدمة التحليل الخطابي لازمة من لوازم النّص القرآني، فهو الّذي كان يرافق التسلسل المفقود في النصّ المتشذّر ثمّ انبرى محجوبا وراء تسلسل آخر تكدّست فيه السّور واختلطت وتناثرت حلقاتها. ذلك ما سيثير دهشتنا كلّما تقدّمنا في «قصّة» موسى الّذي عاش حالة من العروج المضني في طريقه إلى إله هو في الوقت نفسه واحد وقابل لأن يدركه فكر ولغة البشر.

---

(1) سورة مريم، الآيات من 41 إلى 47. الباحثة إلينا كاسان استعرضت مقتطفات من النصوص الآشورية في كتابها «المتشابه و المختلف»، المصدر السابق، ص 262.

3

موسى
تحوّل وارتقاء

﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ
ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ١٢ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ١٣ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ
إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾.

(سورة طه)

تمثّل هذه الشخصيّة المتعدّد ذكرها في القرآن، نبيّا يحمل رسالة تستخفّ بواقع تعلّق النّاس والشعوب الأحادي بوهم يزداد معه المجاز ضبابيّة وتصلّبا، وينأى بمن يعبد الله عن الحرف، وهمٌ يُسدل حُجُبه على الحقائق بدل إجلائها.

جاء في إحدى الرّوايات الواردة في سورة البقرة عن النّبيّ موسى أنّه قدم إلى قومه يحمل رسالة غريبة مفادها أنّ الله يأمرهم بذبح بقرة بُغية الكشف عن هويّة أحد القتلة. ارتاب الحاضرون عند سماعهم لذلك الأمر واغتاظوا لظنّهم أنّ الرّسول يستهزئ بهم. وحين أكّد موسى على أنّه جادّ في قوله، راح القوم يكرّرون مطالبتهم له بالتّوجّه إلى ربّه للاستفهام لهم. كانوا يريدون معرفة أوصاف تلك الدّابة في أدقّ تفاصيلها من لون وعلامات خاصّة ومن وضع يميّزها عن بنات جنسها، وما إلى ذلك من محدّدات. وانتهوا بعدها إلى ذبح الدّابّة على مضض. في ضوء هذه الرّواية يمكننا، من خلال القول القرآني، معرفة الدّور الّذي اضطلع به موسى.

فقد كان يشكّل الحلقة الوسطى الّتي يرتبط بها زمنان من النبوّة، أوّلهما ذلك الّذي يدفع فيه الرّسلُ بالنّاس إلى مواجهة خطر مفعول المجاز، وهُم العاجزون وقتئذ على امتلاك مخارج أفضل. أمّا الزّمن الآخر فقد انطلق مع النبيّ عيسى، أو المجاز المطلق (الكلمة) الّذي انتهى بختمه محمّد، وهو زمن يُفترض بالمعرفة والعقلانيّة أن تكشف فيه خبايا المجاز والمتشابه.

ما لبثت شخصيّة موسى، التّي نالت قدرا كبيرا من الذكر والتمجيد، أن ذبلت خلال مشهد ورد بسورة الكهف ما انفكّ يراوغ أهل التّفسير الإسلامي. تنبئنا الرواية القرآنيّة بلقاء موسى برجل يضعه الله في دائرة الإبهام في قوله ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا[1] ﴾. واتّضح أنّ هذا الرّجل كان يفوق النّبيّ موسى حكمة بامتلاكه القدرة على ترجيح المسافة الّتي تفصل هذا الجانب من الإشارة الإلهيّة عن الآخر، وتفرّق ظاهرها عن باطنها. غيّر الموروث التّفسيري وجه هذا الرجل، فابتُذل دوره وناله عبث الخرافة حين سُمّي بالخضر. ويُشار أيضا إلى أنّ رسول بني إسرائيل قد تميّز هو الآخر في بعض التفاصيل المتعلّقة بهويّته عمّا أوردته التوراة عنه، والمتطابقة مع أخرى نجدها في سيرة الإسكندر المنسوبة إلى كاليستينس، كما سنأتي على ذكر ذلك لاحقا في القسم المسمّى «منعطف سورة الكهف». يروي القرآن عن موسى أنّه اتّجه إلى ذلك العالم غير المعروف وطلب منه مرافقته. قبل الرجل بذلك الطلب محذّرا موسى في قوله: ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا[2] ﴾، ثمّ كرّرها ثانية وثالثة إلى أن نفد فعلا صبر النّبيّ الّذي لم يعد يطيق رؤية ما بدت عليه أفعال «معلّمه» من قسوة وعبثيّة. كان على الرّجل، قبل أن يفارق صاحبه، تبرير كلّ ما قام به فكشف عمّا بطُن من ذلك الّذي أثار حنق موسى ورأى فيه عملا منكرا ومدانا.

---

(1) سورة الكهف، الآية 65

(2) سورة الكهف، الآية 67

تشير مسألة هويّة موسى الّتي سبق تناولها في الخطاب القرآني، قبل أن يدور الجدل التّاريخيّ حولها مع مؤسس مدرسة التحليل النفسي سيغموند فرويد، إلى إحدى المداخل العديدة الّتي تنفتح على نقاش أكثر شموليّة يُثار حول نسبة المرسلين إلى مجموعة أو جهة دينيّة ما تتحدّد بانتمائها إلى أرض أو جنس أو أمّة. ذلك ادّعاء بادر القرآن في إشارة سريعة، وعلى نحو منطقي، إلى دحض حجّته الّتي تربط اليهوديّة والمسيحيّة بمؤسّس العقيدة التوحيديّة إذ يقول: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ [1]﴾. وهكذا باتت الطريق مفتوحة أمام إعادة تأسيس مبدأ التوحيد مع نبيّ خرج من رحم الحياة الوثنيّة معلنا نفسه الفراقليط (وهي كلمة يونانيّة ترادف في معناها لفظ أحمد أو محمّد في العربية) الّذي بشّر به إنجيل حنّا نفسه، ناهيك عن الإشارة إليه في إنجيل برنابا الموصوف بأنّه منحول والّذي يرجع إليه العديد من أعلام الفكر الإسلامي.

يورد القرآن قولا مختصرا لم يسبق أن تناوله أحد من المفسّرين بالتمحيص وليس هو، على كلّ حال، بعصيّ عن الفهم. فإن لم يكن ثمّة في زمننا قارئ واحد لا يسترعي هذا القول اهتمامه فذلك ما يبيّن على الأقلّ هول التّغرير الّذي يمارسه الموروث على أكثر العلماء تحرّرا من قيود الإسلام الشعائري. فلقد غفلنا، على إثر ما أومأ إليه القرآن في ما يشبه التّصريح الجليّ إلى أخناتون، عن أولى المقاربات التّاريخيّة الّتي تناولت فكرة التوحيد في عصر التمثّل الديني للذّات الإلهيّة الّذي جاء به موسى. ينبئنا القرآن بأنّ هذا النّبيّ المنحدر من طائفة اللاّويّين، والّذي تحدّثت عنه

(1) سورة آل عمران، الآية 65

التوراة في موقف واجه فيه كفر ووعيد فرعون، قد وجد مساندا لم يكن حضوره متوقّعا: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ...[1]﴾. ذُكر موسى في مناسبات متعدّدة في القرآن حيث خصّصه القول المنزّل وحده بصفتيْ القويّ والأمين، واستخدم الموروث الإسلامي لاحقا هذه الصفة الأخيرة لقبا لمحمّد قبل بعثته. فقد كان ابن عمران، كما يسمّيه القرآن أحيانا، حاضرا في قصار المقاطع الّتي أُنزلت في بداية الوحي، كما في تلك الّتي وردت في أواخر السور الطوال متحدّثة مرارا عن سيرته دون أن نشعر أنّ في الأمر إسهابا وتكرارا.

تشكّل سورة القمر ذات الإيقاع الشبيه بقرع الطبول الإفريقية، سورة التّذكّر بامتياز. فقد استُهلّت بالحديث عن قيام السّاعة في رسالة موجّهة إلى كلّ أولئك الّذين يصمون رسل الذّكر بالجنون والدّجل منذ ابتداء العصور الإنسانيّة المؤرّخة إلى عهد موسى. وتفصل السورة في كلّ مرّة كلاّ من عصور نوح وهود وصالح ولوط وموسى باللاّزمة نفسها: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ[2]﴾. ثمّ تنقطع السورة عن تكرار هذه اللاّزمة عند التعرّض بالذّكر لفرعون دون الإشارة إلى موسى، لتنتقل إلى حاضر الخطاب المنقول عبر النّبيّ محمّد، ويُطرح فيها السؤال مباشرة ودون توقّف على معاصريه: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَـٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ[3]﴾.

وتحدّد سورتا الإسراء والكهف الخطّ الّذي سار عليه تاريخ المجاز من منظور الظّن، حيث تتضمّن أولاهما صياغة جديدة وردت فيها الوصايا

---

(1) سورة غافر، الآية 28

(2) سورة القمر، الآيات 17، 22، 32، 40

(3) سورة القمر، الآيات 43، 44، 45.

العشر على نسق سريع يماثل نسق نظيراتها في التوراة حين استُهلّت كلّ واحدة منها بضمير المخاطب في صيغة المفرد أو الجمع. أمّا السورة الثانية فهي التي «تحوّلت» فيها صورة النّبيّ المشرّع عند وجوده في حضرة العبد العالِم، وهي الّتي مضت بتلك الصّورة إلى الزوال إذ بدأت النّبوّة تعدّ نفسها للانسحاب والدّخول في طور اختتامها مع بعثة محمّد كما أسلفنا.

من خلال رحلة غابت فيها المحدّدات الجغرافيّة كما جرت العادة، طلب موسى من فتاه الّذي كان يرافقه أن يأتيهما بغدائهما، فأجابه مذكّرا إنّهما قد أضاعا حوتهما الّذي كانا ينويان أكله وذلك بعد أن بُعث من جديد (ليتّخذ سبيله في البحر سربا). عندها ارتدّ المسافران (على أعقابهما قصصا) بحثا عن الحوت العجيب. وحيث ينقطع الحديث عن تلك الضّالّة وعن الفتى، يلتقي موسى بأحد العبّاد الّذين (آتاهم الله حكمة وعلما). لم يكن هذا الرّجل بالنّبي ولا بالرّسول ولكنّه شخص جاء ليعلّم موسى صناعة الاستنباط الّتي لم يألفها الأنبياء، وليُلقّنه طرق البحث عن الحقيقة بعيدا عمّا تحدثه المظاهر من يقين مخادع.

انساق موسى على إثر ما انخدع به من مناورات مجازية (ما يدعوه القرآن بالفتنة)، وقبل لقائه بدليله في تلك المسيرة الاستنباطيّة، وراء «مشاهد مضلّلة» تتعارض مع تلك الّتي يخصّ بها الله من يصطفيه من عباده. وتتطابق هذه المشاهد الّتي مرّ بها موسى بأخرى وردت في سيرة الإسكندر التي نُسبت إلى كاليستينس المؤرّخ، وصديق الملك، وهي السيرة الّتي بقيت تحظى بشهرة واسعة في الشرق الأدنى وفي الحبشة زمن نزول القرآن. يتحدّث هذا النصّ الهلينستي عن مغامرة مرّ بها أحد جنود الإسكندر خلال بعثة قادها محارب قديم عُرف بحكمته. وقد روى ذلك الجندي الشّاب ما حدث للطّاهي المجنّد لخدمة تلك البعثة واسمه أندريَه (Andréas)، لفظ مرادف بدقّة لفتى الّتي استُخدِمت للإشارة إلى مرافق

موسى في القرآن. وهذا هو نصّ كاليستينس: «عندها أشرفنا على مكان ينبع منه ماء صاف يُشعّ كالبرق وعدد كبير من الينابيع الأخرى [...] كنت جائعا فأردت أن أجلب طعاما ثمّ ناديت الطّاهي المدعوّ أندريَه، قلت له: أعدّ لنا طعامنا. فأخذ السّمكة المجفّفة واتّجه إلى ذلك الماء الصافي النّابع من المعين كي يغسلها، وما إن غطست السمكة في الماء حتّى دبّت الحياة فيها وأفلتت من قبضة الطّاهي.[1]».

(1) كاليستين المزعوم، سيرة الإسكندر، الجزء الثاني ص.39 و 11

4

من سليمان إلى عيسى
الطريق إلى أقصى حدود المجاز

تشكّل البداية في سورة النّمل محطّة تُختتم فيها مرحلة النبوّات العبرانيّة الّتي فضّل الإله الرّب خلالها بني إسرائيل على العالمين.[1] فبعد توطئة عن هذا القرآن الّذي تلقّاه محمّد ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ[2]﴾، ثمّ المرور سريعا على عرض الرسالة الأساسيّة الّتي عُهدت إلى العبرانيّين عبر موسى، تضمّنت هذه السورة ما قد يُرى فيه مسبّبات لهذا التراجع الّذي عرفته تلك المرحلة: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ[3]﴾. في بداية هذه المرحلة وُضعت مكانة الشعب المختار صراحة قيد المراجعة والنسبيّة في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ[4]﴾

يحدّد الخطاب تجربة الملك سُلَيْمَان، وهو اسم مصغّر لسَلْمَان، بين مستويين مكانيّين، أوّلهما يسجّل حدثا جرى على سطح التراب، حيث أبدت إحدى ملكات النّمل خشيتها من أن «يحطمها» وقومَها سليمانُ وجنودُه ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، وثانيهما يُشكّله تحدّ جلبته الأجواء حين قدم

---

(1) سورة البقرة، الآية 47
(2) سورة النمل، الآية 6.
(3) القرآن، سورة النمل، الآية 14. لا يوجد حتّى اللّحظة من المفسرين أو المترجمين من فهم هذه الآية المتشابهة (بالمعنى القرآني). الجميع يفترض أن هناك حذفاً أو إسقاطاً لكلمة «بينها»، وذلك لأسباب أسلوبيّة، فتُقرأ الآية كما يلي: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ...﴾
(4) سورة النمل، الآية 15.

طائر الهدهد، المكلّل بالتّاج كسليمان، ليؤكّد «إحاطته بعلم لم يكن سليمان نفسه ليحيط به[1]». هوَ ذا الخطاب الذي سيتحوّل به كلياً ذلك الأفق الأوّل الّذي شكّلت التوراة شخوصه ومادّته القصصيّة.

لا شكّ في أنّ ابن داود نبيّ من أنبياء الإسلام، لكنّه أيضا كغيره من ملوك الأرض في تجبّرهم وعتوّهم. هذا ما جزم به الخطاب الإلهي على لسان ملكة سبأ، وصدّقه[2]. في هذا السياق القرآني نفسه بدا سليمان متعارضا في شخصه مع ملكة تستند في حكمها إلى هيأة إفتاء سُمّيت بالملأ[3]. على إثر تهديدها، ما كان على هذه الملكة إلاّ اللّجوء إلى المسالمة والإرسال بالهدايا، الأمر الّذي زاد في تجبّر سليمان وطغيانه قائلا: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَآ أَذِلَّةً وَهُمْ صَٰغِرُونَ[4]﴾. في غمرة انفعاله سأل الملك الحاضرين أيّهم يأته بعرش ملكة سبأ. وكان الأمر كذلك حين قال أحدهم ممّن يملكون سلطانا و(علما من الكتاب)، ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...[5]﴾. وجاء المجاز ليُخلي هنا السبيل أمام كلّ ما يمكن أن يتمثّله المرء من صور، إذ أوعز سليمان إلى أن يُصنع شبيها مطابقا لذلك العرش لتأتي الملكة بعدها وتبديَ دهشة تخلّلها بعض السّخرية: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ أَنتُمْ..[6]﴾. في النّهاية لجأ النّبيّ الملك إلى الدّفع بأقصى الصّور البيانيّة إلى حدّ شُبّه لها أنّها ستعبر ﴿لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا[7]﴾. عندها أدرك سليمان غيّه، وبدا القصص القرآني «يناوره» بواسطة بعض الحيل، بل وانتزعه من هويّته ليجعل منه ظلاً لذات الشخصيّة اليونانية

---

(1) انظر سورة النمل، الآية 22

(2) ﴿ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾

(3) سورة النمل، من الآية 27 إلى 34.

(4) سورة النمل، الآية 37.

(5) سورة النمل، الآية 40.

(6) سورة النمل، الآية 42.

(7) سورة النمل، الآية 44.

الشّهيرة الأخرى. في سورة «ص»، أمر سليمان بأن تُجلب إليه ﴿ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ﴾، «وهي طائفة من الخيول الفاخرة، فانبرى في قتلها وإبادتها مسحاً بالسوق والأعناق[1]»، وكذلك فعل الإسكندر حين أحضر جميع الخيول الّتي كان يركبها فرسانه وأمر بذبحها. هو النبيّ سليمان نفسه الّذي أراد تحدّي منطق الفضاء وأخذ تماما هيأة الغازي المقدوني ثمّ قال: ﴿إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ [2]﴾، وانتهى إلى رؤية جسد آخر ﴿عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ [3]﴾، في موقف مطابق لما مرّ به الإسكندر الّذي هاله مشهد يرويه المؤرّخ الفيلسوف بلوطارخس في هذا النصّ: «شاهد الفتيان المشاركون في اللّعبة رجلاً جالساً وصامتا على عرشه يرتدي تاجاً ولباساً ملكيّاً. سُئل هذا الرجل من يكون، وبعد جهد في استعادة وعيه قال إنّه يدعى ديونيزوس وأنّ أصله من مدينة موكّنا، اقتيد عبر البحر إلى بابل ليخضع لحكم صدر بشأنه. بقي مقيّداً بالأغلال لمدّة طويلة، لكن الإله سرابيس[4] ظهر له في الآونة الأخيرة، فأخذه وأمره بأن يحمل الطيلسان والتّاج، ثم يجلس على الكرسيّ دون التفوّه بكلمة واحدة.[5]».

وجاء موت سليمان، بعد كلّ مراحل التحوّل التي شهدها على طول

---

(1) سورة ص، الآية 33. ارتأى جاك بيرك في ترجمته أن يقرأ هذه الآية في أضعف دلالاتها اللغوية التي تستبعد احتمال أن يقدم نبي على ارتكاب فعل بتلك الغرابة والبشاعة. ومع ذلك نجد مصادراً أخرى، لا تقل إجماعاً عن تلك التي استند إليها بيرك، تقرّ بأن سليمان «فتن» و غرر به حسب التعبير الذي ورد في الآية، فأخذ يضرب بسيفه أعناق وسيقان تلك الدواب... راجع «لسان العرب»، مادة م.س.ح..

(2) القرآن، سورة ص، الآية 32.

(3) القرآن، سورة ص، الآية 34.

(4) إن ورود اسم سرابيس الإله المصري، وهو واحد من الوجوه الكثيرة التي ظهر بها الإله توت(طاغوت)- هرمس، ممثّلا في رسم يمسك فيه بمسطرة ومكيال تكال به الحبوب، وقيل عنه إنه أرسل هذا الرجل في مهمة سرية، هو ذو أهمية بالغة لبقية تحليلنا. انظر تحاليلنا عن حضور مسكوت عنه بخصوص هرمس/ توت في القرآن.

(5) بلوتارك، سيرة الإسكندر، 73، ص 7-9. أنظر أيضاً آرين، آناباسيس اسكندر، 3، 24، ص 1-3، وديودور الصقلي، 17، 11، 2-4

مسار الرّواية، ليبيّن لكلّ هؤلاء العفاريت الذين كان يستخدمهم في نسج كل ما روي عن مآثر هذا الملك، هشاشة حيلهم أمام ضخامة الإتقان المجازي الذي اختصّ به الله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ [1]﴾.

- ترجمة الإله الفينيقي

من خلال أفق آخر يقف قارئ القرآن على ذكر الإله الفينيقي بعل[2] مجرّدا من أداة التعريف (هـ) الشائعة في جنوب جزيرة العرب[3] والتي دخل بها الكعبة لأوّل مرة باسم «هبعل» (هَبَل برأينا). ثمّ جاء أحد المرسلين ليتصدّى لعبادة هذا الإله، إنّه إلياس الّذي أثار ذكره جدلا واسعا لدى أهل التّفسير الإسلامي. فهل أنّه «ياسين» الذي أرسل إلى القبيلة المسمّاة بآل ياسين[4]، أم أنّه إلياس الذي ورد اسمه ضمن أسماء الأنبياء المذكورين في العهدين؟ هل هو ابن أخ أو سليل هارون الذي جاء يدعو إلى عقيدة التّوحيد ببعلبك[5]، هذه المدينة الّتي تحمل الاسم نفسه الذي تحمله مكّة المعروفة أيضاً باسم بكّة؟ أم تراه ذلك الرّجل الغامض المسمّى بالخضر، وهو الاسم الّذي لم يطلقه سوى الموروث وجعل من صاحبه رجلاً خالدا بعدما أعجز موسى بعلم يقول الفقهاء إنّه ربّاني؟ لكن لو كان الأمر كذلك

---

(1) سورة سبأ، الآية 14.

(2) سورة الصافّات، من الآية 123 إلى 125

(3) حول موضوع أداة التعريف المتداولة في جنوب الجزيرة العربية في أول الاسم، أنظر البحث الذي أنجزه كرستيان روبين، «لغات شبه الجزيرة العربية»، المنشور في «مجلة العالم الإسلامي والمتوسطي» (بالفرنسية)، عدد 61، 1999/ 3، دار النشر Edisud. 1992، ص 102.

(4) سورة الصافات، الآية 130.

(5) أنظر في ذلك مثلاً ترددات السيّوطي والمحلّي (تفسير الجلالين) في تفسير الآيات المعنية.

ما سبب ذكر هذا المرسل المدعوّ بإلياس في آية أخرى تضعه في آخر قائمة أسماء أنبياء العهد الجديد، وهم زكريا ويحيى وعيسى[1].

يرسم هذا الأفق، الذي تصدّرته مجموعة من الإيحاءات والإشارات المقتضبة إلى عدد من الأنبياء «الصدّيقين»، وإن لم ترْقَ إلى كونها قصصا كاملة ومفصّلة، يرسم خطّاً فاصلاً بين عصر القدسيّة الوثنيّة والبدايات المتذبذبة الّتي عرفتها ديانة التّوحيد الموسوي.

لا بدّ من الإشارة أوّلا أنّ كلمة «بعل» القادمة من السنسكريتيّة تحت لفظ (Pala) واستخدمتها الفينيقيّة والسريانيّة الكلدانيّة، هي مترادفة تماما مع كلمة «ربّ» العربيّة التي أسلفنا شرح مدلولها في القرآن. تطوّر الأمر فيما بعد لتصبح هذه التسمية نموذجيّة في التعبير القدسي الموسوي، ففي نصوص ما يسمّى بالعهد القديم يُذكر أنّ لبعل أنبياء، «Nébieh Habaal[2]»، وبيت، «Beth Habaal»، قبل أن يتحوّل هذا الاسم في الديانة اليهودية إلى «ربّ الشياطين».

أمّا الطريقة التي تعامل بها القرآن مع هذا الإله، فلا شيء يُفترَض أن تستند إليه سوى ذلك «اللّصق» المجازي الّذي يُعدّ من الصور الأكثر ورودا في القصص القرآني: نبيّ معاد لبعل، إله الفينيقيين الأكبر، الذي اشتقّت منه اللّغة العربية أداة التعريف (ال).

ويبدو أنّ القرآن الّذي سمّى الإله «بعل» في مناسبة وحيدة ذُكر فيها أيضا النبيّ إلياس، قد أراد أن يُبرز تشابها يؤدّي تفكيكُه إلى استخراج لفظة (ال) التي تعني «الأقوى»، وتُطلق على أكبر الآلهة الفينيقيّة، ثمّ جاءت الديانة الموسوية الناشئة لتنسبها إليها محوّلة إيّاها إلى صيغة الجمع لتصبح «إلوهيم».

---

(1) سورة الأنعام، الآية 85.

(2) سفر الملوك، 18، 22، 25.

- وجوه الطّور الإلهي الجديد الثلاثة

إبراهيم مجدّدا، زكريا، مريم

في سورة «مريم»، نلمس حرصاً دقيقاً على التوازن في الإشارة إلى الكلمات الثلاث الدّالّة على الألوهيّة.

القصّة مبنيّة على مجموعات من مشاهد حوارية، بدأت بحديث جرى بين الربّ ورجل عجوز لم يُنجب ذرّيّة. لهذا المسنّ زوج عاقر، وقد أمكن لرغبته المستحيلة أن تتحقّق بفضل ربّ ذكر ثماني مرّات بهذه التسمية في عشر آيات فقط. يلي هذا الحوار الأوّل حديث قصير صدر عن «روح الله» الذي تمثّل لمريم ﴿بَشَرًا سَوِيًّا[1]﴾، حيث استمرّ في الحديث الإله الربّ، ربّ الـ«كن»، المتحدّث بضمير التعظيم «نحن». أمسكت مريم عن الكلام، لكنّها حين تكلّمت لم يرد في حديثها سوى تسمية واحدة للخالق هي «الرحمان». المجموعة الثالثة والأخيرة في السورة[2] تنطلق بجدال احتدم بين إبراهيم وأبيه حيث ذُكرت الأسماء الإلهية الثلاثة بما فيها «الله».

عندما خاطب إبراهيم أباه محاولا إنقاذه وإخباره بـ(علم لم يأته[3])، لم يعد يتحدّث سوى عن «الرحمان»، ماعدا مرّة واحدة وُصف فيها الربّ بالحفيّ.[4] بدأت سورة «مريم» بدعاء موجّه حصرا إلى ربّ موسى الذي نزل من عليائه ليهب العجوز زكريا وامرأته العاقر غلاماً زكيّا. ثمّ اختُتمت بخطاب شديد اللّهجة تكرّرت فيه كلمة «الرحمان» على إيقاع متسارع لم تشذّ خلاله أيّ قافية عن الأخرى.

---

(1) سورة مريم، الآية من 17 إلى 19.

(2) وهي السورة التي حيكت من حوارات هامشية بين يحي والله، وبين مريم وقومها، وكذلك بين عيسى الصبي وقومه الساخطين على ولادته «الطبيعية».

(3) سورة مريم، الآية 43.

(4) سورة مريم، الآية من 47-48. كلمة الله وردت فقط لتتضادّ مع عبادة الأوثان.

5

قراءة في مفهوم الإله الرّحمان

تعود تسمية الرحمان إلى عهود موغلة في القدم، فهو تحديدا إله كنعاني عربي ورد اسمه في المخطوطات الأوغاريتيّة (التّدمريّة) في رأس شمرا منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وقد وجدت أناشيد مقدّسة كانت تمجّد آلهة محليّة في أوغاريت، وتحدّثت عن عرب تواجدوا حول نبع لعلّه بئر سبع بين طريق أسدود والعقبة قائلة إنّ إلههم كان يسمى «رحيم». بعد مرور ألفي سنة وُجد هذا اللّفظ، الذي بات يوصف به الرحمان لاحقا في القرآن، في الكتابات النّبطية المحفوظة في الدير الواقع في البتراء[1].

كلمة الرّحمة التي اشتقّ منها لفظ الرحمان كصيغة مبالغة (مستخدمة حصرا في السياق القدسي التّعظيمي)، لا تعرف الجمع في القرآن ولا حتى في اللّغة المتداولة، وهذا ما لا تبرّره أيّ قاعدة متعلّقة بتركيب هذه الكلمة. فثمّة كلمات من الوزن نفسه، مثل بلدة وقرية، يمكن تحويلها إلى صيغة الجمع.

في القرآن أيضا، لا ترتبط هذه الكلمة بأيّ اسم آخر غير الاسم الإلهي، إن من حيث مدلولها الّذي يفيد العطاء والعطف أو ما تعنيه لغة كونها مشتقّة من «الرحم». لم يحدث البتّة القول إنّ الإنسان ذو «رحمة»، كما هو الشأن في اللّغة المتداولة وفي بعض الأحاديث النبوية المنحولة حكما إن أوردت ذلك، وهو ما يستبعد تماماً احتمال تقارب بين هذا المفهوم وفكرة المحبّة، نظيرته في الاصطلاح المسيحي.

---

(1) الجامع في المخطوطات السامية (بالفرنسية)، ج3 (1916-1958)، العدد 1427، ص137.

وإن أراد الله من وراء إرسال الأنبياء تجسيدا لرحمته، فإنّ تلك الرّحمة، إذا ما تحدّدت بشخص بعينه، صادرة من رحم الله، كما يقول القرآن في عبارة ﴿رَحۡمَةٗ مِّنَّاۚ﴾، وهو القول نفسه الّذي خصّ به ابن مريم. أمّا إذا تعلّق الأمر برسالة وقول، فإنّ ذلك القول القرآني ذاته ﴿رَحۡمَةٞ[1]﴾، وليس إلا إعلانا عن تحقّق عبور الله إلى ذاته: فقد عُدّ النبّي محمّد الذي بعث بهذه الرسالة رحمة في قوله ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾. وفي خاتمة هذا السّياق، لا بدّ من الإشارة إلى وجود مقطع قرآني يضع حدّا لهذا الاستدلال التأويلي غير المتطابق في مجمله مع ما اعتمدنا من مناهج في القراءة: ﴿لِّلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ۝٤٩ أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ وَيَجۡعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًاۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٞ قَدِيرٞ[2]﴾.

تستخدم هاتين الآيتين الفعل نفسه (فعل وهب) للدلالة على منح الحياة عن طريق الإنجاب، ليتكرّر ذلك الاستخدام في سورة مريم حين وُهبت عيسى، وهي هبة تمّت دون وساطة بشريّة، أي من رحمة الله. ثم إنّ لهذا الإله القدرة أيضاً، وكلّما شاء، على الإمساك برحمته، فيعقّم كل شيء حيّ دون أن يقتصر فعله على الأرحام. كذلك يتوعّد الله من لا يكفّ عن التّشكيك في الحقّ بـ﴿عَذَابُ يَوۡمٍ عَقِيمٍ[3]﴾.

- إله كتب على نفسه الرّحمة

إذا كان الله قد تعهّد على نفسه بأن يكون رحيماً، تماماً كما يفرض المرء على نفسه واجب تسديد الدّين، ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾[4]، فذلك يعني أن

(1) سورة الإسراء، الآية 82.
(2) سورة الشورى، الآية 49-50.
(3) سورة الحج، الآية 55.
(4) سورة الأنعام، الآية 12. ففعل «كتب» متبوعاً بحرف الجر «على» (ويعني فرض) صيغ هنا بمعنى ورد في القرآن ليدل على ضرورة القيام بالفروض الدينية (من مثل، «كتب عليكم الصيام...» سورة البقرة، الآية 183)

لا صلة لهذه الرّحمة بتلك السبحانيّة الأزليّة، سبحانيّة الربّ المتفرّد بذاته الّتي لم تكن آبهة قبل الخلق بطور وجودي لم يحن بعد في المنظور الإلهي اللاّزمني. حديثنا هنا عن تلك السبحانيّة ذاتها التي خاطبت الملائكة الله بشأنها عندما قرّر تمكين الإنسان في الأرض. لم يعد الحديث عن الرّحمة ممكنا إلا في اللّحظة التي فكّ فيها الله ارتباطه بما أمسك عن تضمينه في اللّغة، وهو ما أحدث الفطرة، كما رأينا.

أثناء تفسيره لأحد الأحاديث النّبويّة الّذي يتناول كلمة «شجنة»، بدا ابن جنّي النحويّ مرتبكا، وقد جاء في شرحه ما يُضفى الصدقيّة على ما ذهبنا إليه في تحليلنا لمفهوم الإله-الرّحمان الّذي لا يمكن الحديث عن خصائصه المفارقة «لحظة» انخراطه في دائرة التحوّل والصيرورة. يقول هذا الحديث: «الرَّحِم شِجْنَةٌ من الله مُعَلَّقة بالعرش تقول: اللّهم صِلْ من وَصَلَني واقْطع من قطَعني.»

تحيلنا كلمة «شجنة» المستخدمة في هذا الحديث إلى حزمة من الدلالات:

(1) «الشجنة: الغصن المشتبك والشجن والشُجنة والشِجنة: الشعبة من الشيء»

(2) «والشِجنة والشَّجنة: عروق الشجر المشتبكة»

(3) «والشِجنة بكسر الشين، الصدع في الجبل»

وفي الحديث: الرحم شجنة من الله، أي الرحم مشتقّة من الرحمان تعالى. يقول أبو عبيدة: يعني قرابة من الله مشتبكة كاشتباك العروق.»

بدت هذه المجموعات الثلاث من المعاني مختلفة رغم ما اتّسمت به معاني لفظة «رحمة» القرآنيّة من انسجام في سياقاتها قبل أن يأتيَ هذا التعدّد الظاهر ليحجب وحدتها.

إن نحن أغفلنا الحديث عن أنّ اللّغة العربية الحديثة لم تزل تحتفظ

بفكرة الحزن في كلمة «شجن» (هديل الحمام، والمناجاة العاطفيّة والحنين)، وكذلك، بتلك العبارة المأثورة عن الحديث ذي الشجون، أي ذي التشعبّات، فكيف لا نرى في المعاني الثلاثة الأخرى، التي اختفت كلّها تقريباً في اللّغة الفصحى المتداولة، إحالة إلى فكرة واحدة تفيد الخصوبة وتفتح الحياة وازدهارها؟ وكيف جاز لنا أن نستبعد معنى «الصّدع في الجبل» الّذي يشكّل الأصل في كلمة شجنة (وهو ما بدا مربكا في نظر ابن جنّي، هذا اللّغوي والمفسّر المحافظ)، حين نرجع البصر والسّمع في المتن القرآني المتشذّر، لننتقل إلى مفهوم آخر يُطلق على الله في كلمة فاطر، وهي الكلمة التي لم ترد أبداً إلا بصيغة اسم الفاعل، كما أنّها الصفة الإلهية الّتي لا تحتمل قطّ أداة التعريف ما دام فعلها يكمن تحديداً في البين الّذي يُشكّل قوام الفطرة؟ ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]

ها نحن إذن أمام الكلمة الأنسب للتعريف بالأمانة الّتي تحدّثت عنها سورة الأحزاب (الآية 72)، تلك الّتي عُرضت ثمّ أوكلت للإنسان «الظلّوم الجهول». لم نر في تأويل لفظ «الأمانة» بمفهوم «الوديعة» ما يحتمل الصّواب، إذ لم تكن هذه الكلمة القرآنيّة تحمل سوى معنى «الفطرة» التي تفيد القطيعة والفجوة والشقّ، أو محلّ البين الذي هو كذلك حيّز الرغبة. فقد أنشأ الله خلقه على أساس الفطرة الّتي تُشكّل قوام هذا الفعل الإلهي في كلّ خليقة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]

- عيسى، أو المجاز الذي حفظ فكرة الله

تمثّل الفطرة «الصّورة» الوحيدة التي يمكن تعقّلها ضمن لغة البشر في

(1) سورة الأنبياء، الآية 30.

(2) سورة الروم، الآية 30.

تعبيرها عن حلول الله في الكون. فهي العنصر الّذي به تأسّس الجنس البشري المؤنسن وتشكّلت خصائصه بعد أن انفرد الإنسان بالاضطلاع بهذه الأمانة وفق اختيار حرّ لكنّه «ظلوم جهول».

تُرجِمت هذه الفطرة أو، إن شئنا، تجسّدت في هيئة شخص بعينه. فعلى إثر ولادة عيسى من خلال مجاز آخر تمثّلت صورته في «العذراء والنّخلة والنّبع»، كما هو الشأن مع الإلهة آرتميس بتول الأساطير اليونانية الّتي ذكرتها الأناشيد[1]: قفز المولود من رحم لغة البشر ليرتقي إلى ﴿قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾[2]. لم يكن المقام الّذي رُفع إليه عيسى في واقع الأمر ليخرجه من آدميّته الّتي عاينها بنو جنسه من حوله، بل لقد ارتقى من خلاله إلى الجوار الإلهي وهو حيّ وكذلك في اللّحظة الّتي سبقت موته، وكان بذلك فطرة الله الّتي لا طاقة لبشر على إدراكها.

- المسيح الذي كان حلّ بيننا

لم يخصّ النصّ القرآني أحدا غير عيسى ابن مريم بلقب المسيح، وهي كلمة من أصل سرياني واشتركت في استعمالها اللّغتان العربية والعبرية. ذهب اللّغويون العرب الخاضعون للمؤسّسة التفسيريّة إلى القول بصلة الكلمة بفعل «مسح» مستندين إلى أنّ عيسى كان يشفي المرضى بمجرد المسح على أجسادهم. وسعت فرضيات لغوية أخرى إلى استبعاد فكرة المسح عن ذلك اللّفظ، وإنكار القول بأنّها إجراء يصطفي الله به أفرادا من

---

(1) القرآن، سورة مريم، الآيتان 23-24. كيف يفسر هذا التغيير في موقع الميلاد دون الرجوع إلى هذا «المعدن» القصصي الوحيد الذي جعل من آرتميس، الآلهة «الشرقية» والعذراء الشريفة، تفضل زيتونة الإلهة المنافسة آثينا على ظلال النخيل الوافرة؟ أنظر مقال ف.مونبرون بعنوان «آرتميس والنخلة»، مجلة «بالاس» لدراسات العصور القديمة، عدد 37، المطبوعات الجامعية ميراي، 1989.

(2) القرآن، سورة مريم، الآية 34.

عباده، وهو ما لا أثر له في النصّ القرآني على كلّ حال، فأتت لتربط الكلمة بجذرها في لفظ «ساح» الّذي يفيد السفر (ويعني لغةً السيلان). لم تأت قصص الأنبياء في القرآن على ذكر المسيح ابن مريم إلّا في مرحلة متأخّرة بالمدينة. وقد تزامن ذلك مع جدل حادّ أثير مع أتباع الديانة اليهودية حول مواضيع شتّى لها صلة بالكون والحياة الآخرة وبخلاص البشر والأرواح. ولا نجد سوى إشارتين مكيّتين إلى عيسى توحيان بأنّه المسيح في معناه الأصلي والقرآني حصرا: وهي الفكرة التي لا تضعه في أفق مستقبليّ منتظر ينبئ بنهاية التاريخ، وإنّما تصوّره فقط كشاهد وكحكم في النّقاش الذي سيدور فيما بعد بين محمّد ويهود المدينة.

وردت الإشارة الأولى في سياق تثبيت فكرة ميلاده من امرأة بتول، والقول بامتلاكه معجزة لم توردها السير المسيحيّة السّابقة، وهي قدرته على التكلّم في المهد[1] (سورة مريم)، على أنّه لم يُذكر سوى باسم عيسى ونُزعت عنه منذ البدء[2] كلّ صفة تجعل منه مخلّصا، كتلك التي تراءت لداود في كتاب صاموئيل الأوّل، أو كما عُرفت لاحقاً في اللاّهوت المسيحي كمصير أخرويّ لآلامه وموته المخلّص على الصليب.

أشير إلى عيسى في سورة مكيّة أخرى (سورة الزخرف) تحمل تسمية جاءت مباشرة من اللّغة اليونانية (زخرف، باليونانية zographios). وقد ميّزت هذه السورة في آيات وجيزة (من الآية 57 إلى الآية 65) بين الميلاد المعجز (ابن مريم) واسم عيسى، وبدا ذلك إعدادا لمزاوجة هذا الاسم، «العائلي» والمعروف، بلقب «المسيح» الذي من خلاله أوليَ هذا النّبيّ

---

(1) راجع الإنجيل حسب رواية متى: (أجل لم تقرؤوا أبداً/ من فم الأطفال والرضع نسجتم لي قدرة...) (الجزء 21، 33). وقد أشير إلى هذه الموهبة الخارقة والمبكرة في رواية متى المزعوم (18).

(2) سورة مريم، الآية 33: «.والسّلام عليّ يوم ولدتُ ويوم أموتُ ويوم أبعثُ حيّاً»، تبعاً للدورة العادية لمآل كل البشر.

دورا جديدا في الروايات والأحاديث المدنيّة اللّاحقة. هذا وإنّنا سنورد للتّوّ ذلك القول المتشابه وقد اتّخذه المذهبان السنّي والشيعي، كلّ على طريقته، سبيلا يمكّنهما من تصوير شخص المسيح المنتظر بوجوه متعدّدة، استنادا إلى الرؤية الأخروية الكنسيّة عن هذا المرسل، وإن لم يكن في ذلك اعتماد على تلك الرؤية في مجملها: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓا۟ ءَأَـٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَـٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَـٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا[1] وَٱتَّبِعُونِ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٢﴾ وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَـٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٦٣﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦٤﴾ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾.

- عيسى ودخوله في دائرة المجاز

بعد هذه الآيات الّتي رأينا فيها حيادا إزاء موقفي كلّ من اليهود والنصارى من خلال ذلك الجدل الدائر حول شخص عيسى (مسيح أم دجّال) وحول طبيعة مسيحيته هذه، مضت الإشارات القرآنية الأخرى، وكانت كلّها مدنيّة، في إبراز دور الوساطة ودعمه، ذلك الدور الذي اضطلع به عيسى كعنصر تتحدّد «وظيفته» في القرآن في الأوان الفاصل بين زمنين: زمن التوراة التي أقدمت اليهودية على تحريفها[2] وهي الّتي جاءت

(1) هناك أقلية من المفسرين (من بينهم الزمخشري على سبيل المثال) تؤيد هذه النظرة التي ترى في الخطاب القرآني مكانا لعلم مرتبط بالساعة. معظم المفسرين المعتمد عليهم يقرون بأن المقصود به هو عيسى. في حين لا شيء في فواصل وحبكة هذا المقطع ما يسمح بالجزم في المسألة.

(2) القرآن، سورة النساء، الآية 46: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ...﴾.

تحمل هدى ونورا[1]، وزمن النبي محمّد الذي يقول القرآن إنّ عيسى ابن مريم قد بشّر به في إعلان وجّهه إلى بني إسرائيل[2].

وانطلاقاً من هنا، تبدأ شخصية عيسى الّذي بات يلقّب كلّ مرّة باسم المسيح، بالتحوّل الفعلي، حين أُخرجت من إطارها التاريخي لتنتقل إلى مرتبة «القول الحقّ» و«كلمة الله» و«روحه». ويعود القرآن للدفاع مجدّداً عن ميلاده المعجز مؤكّدا الحدث في وجه يهود ظلّوا يكذّبونه ويرمون والدته[3]. من خارج التاريخ أيضا يخضع المسيح إلى «استجواب» إلهي ينقله القرآن في خطاب مؤثّر، وينكر فيه هو نفسه التثليث، لكنّه يسأل الله العفو عن الذين ضلّوا واتخذّوه وأمّه ﴿إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[4]. غير أنّ ما أُلحّ على دحضه في القول بتعذيبه وموته على الصليب والموجّه أيضا إلى الإدعاءات اليهودية[5]، هو ما سيُسلّمه إلى عمل الخيال لدى أهل التّفسير.

ذلك لأنّ الفكرة القائلة بصلب مشتبه تعرّض له عيسى، وتوهّم بعضهم بصدقها، ليست بغريبة عن الأحداث الصاخبة التي هزّت تلك البقاع المسيحيّة الشاسعة، المعروفة عند عرب ما قبل الإسلام عشيّة نزول القرآن. وحين أتى الموروث التّفسيري على ذكر أماكن كثيرة كنجران، وأنطاكية... وشخصيّات فاعلة كالنّجاشي ملك الحبشة، وفيمون، العبد القبطي الذي أرسل في حملة تبشير بالجزيرة العربيّة، فرض صمتا مطبقا على حيثيّات الجدال الحادّ حول طبيعة عيسى إن كانت إلهية أم آدمية أم

---

(1) القرآن، سورة المائدة، الآية 44.

(2) القرآن، سورة الصّف، الآية 6. هذا الإعلان يعتمد في مرجعيته على إنجيل يوحنا (الجزء 17، 16 والجزء 16، 7-8)، الذي يتحدث عن مجيء الشفيع فارقليط، وهي كلمة يونانية يتطابق معناها متطابق تماماً مع كلمة «أحمد» وهو الإسم الآخر الذي عرف به محمّد، والذي بشّر به عيسى في الآية المذكورة.

(3) القرآن، سورة 56، الآية 12، وأخطر من ذلك ما جاء في الآية 155 من سورة النساء.

(4) القرآن، سورة المائة، الآيات من 118-114.

(5) القرآن، سورة النساء، الآية 156.

مختلطة، وحول الصدى الّذي خلّفته آلامه في الدوائر الكهنوتيّة. لم تفدنا وثيقة واحدة من وثائق هذه التّفاسير مثلاً بأنّ أحد هذه التيارات القائلة بالطبيعة الواحدة (وقد انقسمت إلى نحل كثيرة إبّان القرن السادس)، تلك التي حاربتها بضراوة البطركيتان المصرية والسورية، قد ذهب إلى إعلان مواقف متشدّدة استهوت الإمبراطور يوستونيانوس شخصيّاً، وتضمّنت في تعاليمها فكرة قرآنية تؤكّد بأنّ «قصّة عذاب وموت المسيح لم تحدث إلا في الظاهر.[1]».

تلك «المساومة النّظرية» المحدّدة بالتاريخ هي التي يعرضها القرآن على معاصريه ممّن كانوا يتخبّطون في جدال مشتبك وغامض حول شخص المسيح، في زمن كانت المسيحيّة قد أُنعتقت فيه من يهوديّتها لتأول رسمياً إلى مذهب عقائدي راسخ كان قد أسّسه بولس[2]، ثمّ مضى يوجّه لعنته على يهود ذلك العصر. انحاز الخطاب القرآني، لأسباب إستراتيجية واضحة (انتشار الديانة المسيحية الواسع في الجزيرة العربية وفي البلدان التي تعتبر امتداداً جغرافياً وسكانياً لها)، لتلك المسيحية التي أرادها الإسلام موحّدة بأدنى القواسم المشتركة، أي برفض كلّ من ألوهية عيسى وصفته الأخروية التي قد تمكّنه من الظهور كمخلّص في نهاية الأزمنة، وهو الدور الّذي يضعه في منزلة يرقى بها على محمّد خاتم الأنبياء والمرسلين.

عندما عجزت المؤسسة التفسيرية السنّية على «القراءة» في الخطاب القرآني، وحين لم تقو كذلك على قراءة العصر الذي حلّ فيه هذا الخطاب

(1) أنظر فانسون دروش، «بين روما والإسلام. مسيحيو الشرق 610-1054»،

(2) تضمن القرآن الأفكار نفسها التي جاء بها القديس ضد اليهود، لاسيما تلك المتعلقة بقسوة قلوبهم التي يصفونها بالغلف (القرآن، سورة البقرة، الآية 88، وسورة النساء الآية 155) أنظر بول تارس، الفصل 7، 51، الرومان، 25...

نفسه كقارئ وحاكم لتلك الحقبة، ألقت بنفسها في غياهب سكنتها أشباح الأساطير والثقافات الشعبية السائدة. هكذا انبثقت مثلا شخصيّة الخضر حيث لا ندري إن كان المقصود به النبيّ إلياس أو دانيال أو الملك جلجامش، أو أنّه أشبه بمسيح عالم. لم يذكر القرآن ذلك الاسم قطّ ولم يُشر إلى عمره المحدّد، فيما يقال، بقيام الساعة. وكذلك الشأن مع من يُدعى بالمسيح الدجّال الذي لم يرد هو الآخر ذكره في القرآن، الأمر الذي دعا أهل التّفسير إلى استعادة فكرة رجوع المسيح «الحقيقي» (تارة في القدس، وتارة أخرى في المدينة حيث سيدفنه المسلمون بجوار محمّد بعد تأدية مهمّته في إحلال العدل في العالم.). ولم يلبث أكثر العلماء مصداقية لدى المسلمين، من أمثال البخاري ومسلم، أن تداركوا الموقف مقرّين بأنّ الخلاص لن يأتي إلّا مع النبيّ محمّد الذي سيكون أوّل من يبعث بعد مماته ليتولّى دور الشفيع، الشيء الذي طالما رفضه القرآن وأنكره على أيّ إنسان، وإن كان رسولاً.

وفي هذا الموضوع المتعلّق بخلاص البشر، نجد أنّ الثّابت في الخطاب القرآني هو تفرّد الإنسان مطلقا أمام ما ينتظره خارج الحيّز الدنيوي وبغضّ النظر عن سيرته وأعماله في هذا العالم. فيصف القرآن مآلنا، نحن البشر، في هذا التعبير البديع المختزل والمتحفّز: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾ فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ﴿٣٣﴾ يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ[1]﴾

(1) سورة عَـبَس، الآيات من 24 إلى 37.

6

الله
قصّة اسم

﴿ فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلۡفُلۡكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى
ٱلۡبَرِّ إِذَا هُمۡ يُشۡرِكُونَ ﴾

(سورة العنكبوت)

من بين أسماء الآلهة العربية القديمة، كان اسم الله يحتلّ المكانة العليا، فهو الإله الّذي يملك هويّة لا يدركها غير فعل التفكّر، بعيدا عن كلّ أشكال التجسيد والتّمثيل. وكان شريكاً للاّت، وجهه الأنثوي، وحاضراً في الأحاديث والأسماء وعبارات القسم والصلوات واللّعنات، غير أنّه لم يُعثر على أثر تمثيلي له في أي وثيقة ولا في أيّ رواية قديمة. لم تأت أيّ منها على كشف لغزه خلف ذلك السّواد الدّاكن الذي يلفّ بيته المكّي.

أوقعت بنية هذه الكلمة ابن منظور صاحب لسان العرب، وأبرز فقهاء اللّغة، في حرج كبير. فبعدما عدّد المرجعيات الثقافيّة القديمة لجذر (و.ل.هـ) الذي قد يرى البعض أنّ كلمة الله قد اشتقّت منه («تأليه النّجوم»، إله مؤنّثه إلهة، الخ.)، نسي هذا اللّغوي الأوسع معرفة بين اللّغويين القدامى، أن يمحّص، كما كان يفعل دائماً، في بنية هذه الكلمة وفي أصولها المحتملة. ثمّ انتقل مباشرة إلى استعمالات ثانوية يتداولها التّعبير الديني (مثل عبارة القسم تالله، والدعاء: اللّهم...).

وعند البحث في ملحق ذيّل به الجزء الأخير الذي أفرده لحروف

العطف وللكلمات غير الثلاثية، يعترض صاحب لسان العرب إشكال حين تناول أداة النفي (لا). ففي الوقت الّذي لم يكن هناك ما يدعو للحديث عن «اللاّت»، كبرى آلهة العرب، أشار اللّغوي إلى تحريم ما يرى فيه خطأً جسيما في الغفول عن نطق تاء التأنيث في آخر الكلمة[1] حتى لا يلتبس اسم الله عندئذ باسم اللاّت.

- كتاب «اللاّ» السّماوي

في عهد عبد الملك ابن مروان (746-705)، سارعت إدارة الخلافة إلى وقف استعمال اليونانية كلغة رسميّة كانت معتمدة منذ تولّي معاوية الحكم في إقليم الشام، أي قبل أن يؤسّس الدولة الأموية. ومن الآثار النّاتجة عن هذه القطيعة - التي ندر الحديث عنها وهي الأهمّ في رأينا من إدخال التّنقيط على الخطّ العربي - التخلّي عن الترتيب الأبجدي اليوناني الذي كان يستخدم آنذاك لتعداد الحروف: ألف (ألفا)، باء (بيتا)، جيم (غاما)، دال (دلتا)، الخ.. ثمّ غدا جدول الحروف الجديد (ألف، باء، تاء، ثاء...) مبنيّا على منطق ترتيبي محايد يقوم على ما تحفظه الذاكرة من أشكال الأحرف الّتي جُمعت انطلاقاً من الحرفين الأوّلين في الترتيب القديم، ووفقا لتقاربها التشكيلي. لم يحتسب صاحبا هذا التّجديد يحيي ابن معمر ونصر ابن عاصم، في ذلك التّرتيب المحدث حرف «لام ألف» (لا) الذي قيل لنا إنّ إقصاءه عن الجدول أثار يوما غضب الرسول كما سنرى لاحقا. لا يزال استعمال هذه الوحدة المكوّنة من حرفين جرى احتسابهما إلى يومنا هذا في قائمة الأحرف، الأمر الّذي يبدو منافيا للمنطق.

---

(1) لمزيد من التفاصيل الفنية، نحيلكم إلى مقالتنا «المؤنث المهمل» (بالفرنسية)، دفاتر مجلة أنترسيني Intersignes، العدد 2، باريس، ربيع 1991، ص 61-69)، حاولنا فيها فهم العلاقة بين توظيف المؤنث في اللغة العربية وتسيير المقدّس.

بدت حركة الإصلاح «مبرّرة» وجود حديث نبويّ قد يكون منحولا، لكنّه نقل في مؤلّف صبح الأعشى للقلقشندي، إحدى روائع النّثر العربي القديم. ورد في هذا الحديث ما ينبّهنا إلى الأهميّة الّتي أوليت لأداة النفي في القرآن وإلى ذلك الرّهان المثير الذي تحمله[1]، جاعلاً من القول بإدراجها ضمن الترتيب الهجائي «مسألة إيمان». وهذا نصّ الحديث: «يروى عن أبي ذرّ الغفاري أنّه قال: سألت رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم فقلت: يا رسول اللّه، كلِ نبيّ مرسل بِمَ يُرسل؟ قال: بكتاب مُنزّل. قلت: يا رسول اللّه، أي كتاب أنزل على آدم؟ قال: أ ب ت ث ج إلى آخره. قلت: يا رسول اللّه، كم حرف؟ قال: تسع وعشرون. قلت: يا رسول اللّه، عددت ثمانية وعشرين، فغضب رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم حتى احمرّت عيناه، ثمّ قال: يا أبا ذرّ، والذي بعثني بالحقّ نبيّاً! ما أنزل اللّه تعالى على آدم إلا تسعة وعشرين حرفاً. قلت: يا رسول اللّه، فيها ألف ولام. فقال عليه السلام: لام ألف حرف واحد، أنزله على آدم في صحيفة واحدة، ومعه سبعون ألف ملك، من خالف لام ألف فقد كفر بما أنزل على آدم! ومن لم يعد لام ألف فهو بريء منه! ومن لا يؤمن بالحروف وهي تسعة وعشرون حرفاً لا يخرج من النار أبداً. [2]».

في سورة «الأعراف»، يتوجّه الله إلى مخاطبه إبليس بقول بدا فيه لبسا منطقيّا: (قال ما [منعك] [ألاّ] تسجد إذ أمرتك؟ [3]). غريب هذا التكرار البيّن للنفي في نصّ عهدنا فيه أقصى حدود الإيجاز في القول! تلك مفارقة لم نجد لها ما يفسّرها لدى فقهاء اللّغة. فاللا الزائدة، في هذا القول الموجّه

---

(1) دومنيك كليفنو، «الإسلام، والنفي الناطق» (بالفرنسية)، مجلة تكستوالTextuel، العدد 29، ««صور النفي»، باريس 7، دونيس – ديدرو، 1995. ينطلق المؤلف من نفس ذلك الحديث الذي أورده في كتاب للعالم الأنتربولوجي إدوارد روبرتسون.

(2) القلقشندي، صبح الأعشى...، ج3، نشر الأميرية، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة.

(3) سورة الأعراف، الآية 12.

إلى الشيطان، وتبعا للتطوّرات الّتي عرفها مفهوم الألوهية في القرآن والتي سبق لنا التطرّق إليها، لا يمكن أن تحدّدها إلاّ صفة إبليس نفسه، وهي الفاصل الذي يجعل منه الآخر السّالب (بالمعنى الرياضي الجبري) لله..

لنتمعّن جيّداً في ذلك السؤال الذي صاغه الله: (مَا مَنَعَكَ [أَلَّا] تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟). هذا الأمر الذي تأكّد صدوره عن الله، هو ذات الأمر الخاضع لَإرادته التي لا يملك أحد ولا شيء الإفلات منها. فكيف يمكن إن كان ذلك كذلك أن يتصوّر مفسّر بأن يُستثنى من مطلق أمره مثل هذا الأمر الّذي قضى به الله القدير على إبليس، ليغدوَ دون مفعول؟

الاحتمال الوحيد الكفيل بإنقاذ وحدانية الله وقدرته داخل الخطاب، هو أن نعتبر هذه «اللا» الّتي تبدو زائدة موقفا نظريا يلج من خلاله الله في دائرة النفي ليحشر فيها مشيئته وعلمه. إنّ الخُلْف المنطقيّ البيّن في هذه الصياغة هو في الواقع شكل «اللامحدّد» كما يعرضه الريّاضيون في معادلة اللاّنهائي/ اللاّنهائي خارج و«قبل» منزلة الإله الصانع لمادّة الكون. ومن هنا، فإن الله الذي «تحوّل» إلى خالق، بأن جعل من النّفي عنصراً من مكوّناته، يمضي في تكرار دائم لذاته بحيث يلغيها تارة ويثبّتها طورا بلا توقّف.

في تحوّلها من السبحانيّة الخالصة إلى الاندماج في العالم، تُقصي الألوهية اسم إبليس لتستبدله في الخطاب الذي يترجم ذلك الاندماج باسم الشيطان. لم يستعمل القرآن البتّة في خطاب ما بعد الخلق اسم إبليس لوصف معارك البشر مع القوى الشيطانية، إلا مرّة واحدة، وذلك في سياق يفسّر في الواقع حجم التوافق بين الفكر القرآني والرؤية اليونانية للعالم: عندما يعبّر البشر عن «رغبتهم في اللامحدّد» أو الكينونة اللامتناهية، (الأبيرونapeiron). كما يقول اليونانيون، في الشواش وفي اللاحدود حيث يربض الشيطان، وحين يحلّ الظنّ (doxa) محلّ العقل: ﴿فَقَالُواْ رَبَّنَا

﴿بَعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ ١٩ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

ومنذ أن أصبح اسم الله في كتب التّفسير حرفيّة متجمّدة، بدأ يقدّم الشكليّة على حساب طبيعة الوجود اللّغوي والميتافيزيقي. إذ آن لنا أن نبيّن تركيبة هذه اللّفظة الّتي تحتوي على (لا) النّافية محصورة بين أداتي تعريف (ال والهاء[2] في العربية القديمة). ورغم ذلك تشهد هذه الطبيعة الوجودية على تاريخ طويل وقدرة كبيرة على التحكّم في الخطاب النّظري الذي احتضن المنتج الفكري القرآني.

(1) سورة سبأ، الآيتان 19 و20.

(2) في موضوع توسيع استعمال الأداتين (ال) و (الهاء) في الجزيرة العربية قديماً، وإلى غاية القرن السادس الميلادي، أنظر الأخبار المخطوطة والأثرية التي قام بدرسها وتحليلها ش.روبان، «لغات الجزيرة العربية»، مجلة العالم الإسلام والمتوسط (بالفرنسية)، العدد 61 1991/ 1993، ص89-111.

الفصل الرابع

منسيّات

نسيان مزدوج هو ذلك النسيان الّذي جعل العرب أوّلا يتجاهلون أو ينكرون العديد من أشكال الشراكة التي ربطت العقل اليوناني بثقافة عرب ما قبل الإسلام. يضاف إليه نسيان آخر، ذاك الّذي نرى فيه جهلا وتنكّرا في الغرب لمختلف العلاقات القديمة بين يونان والعرب الّذين لم يقتصر دورهم على أنّهم مجرّد جماعات تزوّد أرستقراطيّي مدينة إيفيز أو أثينا بالعطور...

جدير بالتذكير في هذه الإشارة المختصرة الّتي يُفترض بكلّ شخص نزيه معرفتها، أنّ الشاعر التراجيدي إسخيليوس، في مسرحيّته بروميثيوس المقيّد، قد حفظ لنا أثرا يحمل ما بدا حقيقة لا لبس فيها. ففي هذا العمل الّذي قامت عليه كلّ مفاخر الغرب، يحدّد جوق تلك الطراغوديا المجيدة المكان الّذي شهد فيه بروميثيوس عقابه على جبل القوقاز مشيرا إلى الأسفل حيث «الطليعة الحربيّة العربيّة الزّاهرة (...) تتلألأ بحرابها الحادّة.[1]»..

عجبا! أيّ نار تلك الّتي سبقت عهد بروميثيوس، سارق النار من الآلهة في الثقافة الغربيّة، وصهر فيها أسنّة حرابهم فصقلوها عرب وهم الفرسان من قبل؟ وبأيّ تقنية أتقنوا ذلك العمل؟ ألم يحن الوقت كي ينتبه الغرب النّسّاء هو أيضا إلى كشف ما قد أخفاه عن الآخرين، وأن يتذكّر أنّ أوروبا، سميّة قارّته، أسيرة كبير الآلهة ذيوس الّذي اختطفها وأغراها، هي أصيلة ضفاف، هي اليوم، عربيّة؟

---

(1) بروميثيوس المقيّد، 424-420، غاليمار، مكتبة الأعلام، باريس 1967.

1

لغة غفلت عن كتابها

«ن وَالقَلَمِ ومَا يَسْطُرُونَ...»

(سورة القلم)

إنّ ما أصرّ عليه القرآن في نزوله ضمن لغة «مختارة»، وهي العربيّة، لا يمكن أن يفسّر على ضوء ما أراد له الموروث بالقول بنيّة إلهيّة في تحريك مشاعر الفخر لدى جماعة لغويّة أضحت القائمة على الكتاب المنزّل.

ولكن كيف لهذه اللّغة العربيّة الّتي لم يسبق لمستخدميها أن مرّوا بمواجهات حضاريّة وثقافية وتجارية ودينية، ولا هم قد ساهموا أيضا في الثورة الكتابية، كما يؤكّدون، كيف أمكنها أن تحمل كَلِما أفلحت في ترويجه و تشكّلت به رسالة إلهية حوّلت العالم وقد كانَ وليد هذه المواجهات نفسها الّتي غيّبها عرب ذلك العصر؟

- اللّغة الحفيّة المنفتحة

يمدّنا ويليم مارسيه، أحد أبرز المستشرقين المختصّين في اللّغة العربية، بفاتحة تفسيرية تجيب عن ذلك التساؤل في هذه الملاحظة القيّمة: «إن أنتم لقّنتم راعيا عربيّا أميّا أيّا من الكلمات الأجنبية فستجدونه بعد لحظات قد حوّلها إلى لفظ عربي، مع ما يستخرجه من صيغة جمع رباعي مذهلة، بحيث، ودون أيّ خطأ، يأتي على قلب الملافظ الدّاخلية في الكلمة دون المساس بجذرها.»[1]

---

(1) ذكرها جايمس فافييه في «الساميون والكتابة»، خلال ندوة حول الكتابة وبسيكولوجيا الشعوب، المركز الدولي للتأليف، الحلقة 12، آرمان كولان، 1963، ص. 118.

ليس ذلك الإتقان الّذي ميّز الرّاعي الأمّي بقائم على أسس غريزيّة كما ظنّ وليم مارسيه، ولكنّه راجع إلى عمل حثيث وقديم مارسته اللّغة العربيّة واستطاعت أن تراكم مكتسباتها من لغات العالم الأولى الّتي نشأت واندثرت على مساحة اللّغات السّاميّة الشاسعة. عندما احتفظت الثورة الأكّادية بنتائج ذلك المنعطف الّذي منح العلامة اللغوية حضورا مستقلاّ ملموسا ومدرَكا، فقد فتحت الباب أمام الكلمة نحو أفق من الجلاء الذهني بإضافة وحدة صوتيّة ثالثة إمّا في مستهلّ الكلمة أو في وسطها أو بآخرها. اعتمدت بعدها العربيّة تلك البنية الثلاثيّة المرنة داخل الهيكل الإنتاجي والمنظِّم لمعجمها ولآليّات الاشتقاق فيها. وفي أواخر القرن الثامن ظهرت مؤسّسات النّحو وفقه اللّغة العربية لغاية وحيدة هي قراءة القرآن وتفسيره. وقد أضحت هذه الأهمّية القصوى التي أوليت لبنية اللفظ الثلاثيّة المبدأ الوحيد في التّفسير وفي البحث اللّغوي، بل وقد تحوّلت إلى عقيدة لا تسمح بأن تنسب أيّ كلمة إلى أصل آخر غير ذلك الّذي يتحدّد كجذر ثلاثيّ يصدّق نقاء تلك الكلمة، وهي النّسبة نفسها الّتي تجعل المفردة المدروسة جديرة بمكانها داخل الخطاب الإلهي.

تظهر كلمة لغة في حدّ ذاتها مدى صلابة تلك العقيدة عندما يتعلّق الأمر بتلمّس طرق أخرى في الإنتاج المعجمي. صحيح أنّه لم يرد في القرآن استعمال هذه الكلمة، لكن اشتقاقاتها حاضرة بكثرة في مفردات أخرى من مثل: «لغو» المشتقّ من فعل «لغو/لغا»، وهو المرادف برأينا لكلمة «آلوغيا» (Alogia) اليونانية في كلّ السياقات التي تضمّنتها داخل النصّ القرآني.

بقيت مفردة «لغة» طويلا تحمل معنى ضيّقا لا يفيد غير لهجة خاصّة بقبيلة ما لكنّها جزء من اللّغة الواحدة. ومنذ صدور أمّهات الأعمال الأدبيّة التي شهدتها بداية القرن العاشر، تحوّلت كلمة «لغة» فجأة لتصبح مرادفا لكلمة «لسان».

إلاّ أنّ الزمخشري، المفسّر واللّغوي، أعاد ربط كلمة «لغة» بلغو (آلوغيا). ولم يكتف بذلك بل أكّد على اشتقاقها من فعل «لغو/ لغا»، ليثبت بذلك عملها المتميّز في تفسير القرآن إذ يذهب إلى القول إنّ «لغى: تعني الانحراف عن الطريق»[1]»، بغضّ النظر عن الدلالة المعجمية. وعند رجوعنا إلى مادة «ل. غ. ا.» في لسان العرب حيث يستند صاحبه إلى النفوذ الذي يتمتّع به الإمام الشافعي في القول ببراءة النصّ القرآني من المواد اللّغوية الدخيلة، وهو الفقيه المدافع عن فكرة عروبة خطاب الله النقيّة. ويذهب ابن منظور إلى عدم جواز، بل وتحريم الافتراض القائل بوجود مفردات دخيلة، في حين يخصّص السيوطي، الذي لا يختلف عن صاحب اللّسان في نهجه المحافظ، بابا خاصّا بالمواد الدخيلة التي ينسبها على غير صواب في أغلب الأحيان إلى الرومية والأمهرية والسريانية والنبطية وحتى إلى البربرية.

لم نكن لنشهد لدى كبار اللغويين بوادر في الاعتراف بحياد لفظ لغة وما اشتقّ منها من كلمات استعملت في القرآن إلاّ مع ابن فارس (المتوفّى سنة 1004) الذي خلص إلى الأصل الصافي في الكلمة العربية «لغى» التي باتت تعني عنده التعبير عن شيء وتضمينه داخل الخطاب، مستخلصا أن لا ريب في أن تكون كلمة «لغة» قد اشتقّت منها. وبحلول القرن الخامس عشر حصل تقدّم حاسم مع الفيروزبادي في دراسة هذه الكلمة. فقد كان هذا المؤلّف أوّل من خصّص لهذه الكلمة مدخلا في قاموسه حيث توصّل إلى تعريفها في حدودها المستعملة اليوم. «لغة»: مجموعة أصوات تستطيع كلّ جماعة أن تعبّر بها عن حاجاتها الخاصّة...

لم يكن بالإمكان فسح المجال أمام تصوّر يجمع صراحة كلمة «لغة»

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمود، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت.

العربية بنظيرها اليوناني (Logos) إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر، كان ذلك مع الموسوعي اللبناني بطرس البستاني الذي استطاع تخطّي هذه الحرمة، إذ جاء في قاموسه، محيط المحيط، ما يلي: «لا يستبعد احتمال انحدار كلمة لغة من اليونانية لوغوس التي تعني الكلام.».

- **الخطّ المفقود**

يعتبر ماكسيم رودنسون في بحثه في مسألة الخطّ، ومن وجهة نظر علم النقوش (الأبيغرافيا)، أنّ ثقافة المكتوب كانت في ذاتها موحِّدة لمجال ما يسمّى «العربية القديمة» الممتدة من سوريا وبلاد الرافدين إلى اليمن، يقول: «تعدّدت المجموعات الكتابية الموجودة على كامل أنحاء جزيرة العرب، والتي ينتسب بعضها إلى بعض وكذلك إلى الكتابات الأثرية في جنوب الجزيرة. وعلى امتداد الخطّ الفاصل بين الشمال والجنوب عثر علماء الآثار على نماذج من الكتابة الصفوية مثبّتة بعدد من النّصوص المنتشرة في المنطقة الجنوبية الشرقية من الشام، وهي التي تمتدّ في الحقيقة إلى مدى أبعد بكثير باتّجاه الشرق، باعتبار ما عثر عليه من هذه الكتابات وسط العراق، وهي تلك التي يرجع تاريخها إلى ما بين القرن الأوّل قبل الميلاد والقرن الثالث بعده، الأمر الّذي يبدو غريبا. هناك أيضا الكتابة الثمودية وهي مجموعة اكتشفت كذلك على كامل أرجاء جزيرة العرب وظنّ لفترة طويلة أنّها محصورة في الشمال الغربي من الجزيرة، أي في شمال الحجاز. أمّا اللحيانية، وهي الكتابة التي تنتمي إلى مملكة الحجاز الشمالي الصغيرة حيث يرجح أن تكون قد انطلقت كفرع منها في ما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعده، وفي الأمر كثير من الغرابة أيضا. عبرت كلّ هذه الكتابات عن لهجات عربية شمالية هي أصل

اللّغة العربية الحالية.»[1]

كيف لنا أن نفسّر اندثار الكتابة عشية نزول القرآن؟ بل لماذا بقيت عملية الحفظ الشفهي متفوّقة لمدّة طويلة بعد ظهور الكتابة من جديد، الأمر الذي يفسّر الموروث حدوثه في أحد الأسواق، كما يذكر البلاذري؟ فرغم انتشار الكتابة السريع وتطور التعلّم الذي حثّ عليه الرسول في أحد أحاديثه، جرى ذلك كما لو أنّ وضع الثقافة والمعرفة العربيتين يناقض هذه القاعدة التي أقرّها جاك غودي، عالم النقوش. إذ تؤكّد تلك القاعدة على أنّ الكتابة ساعدت على ظهور طريقة جديدة في تفحّص الخطاب بفضل ما قامت به من تثبيت شبه دائم لما بُلّغ شِفاها. إنّ في تلك الوسيلة المركّزة على الخطاب والممثّلة في الكتابة ما يسمح بتوسيع مجال النّقد وتشجيع العمل العقلاني وتفعيل مناهج الشكّ... لقد تضاعفت القدرات النقديّة حالما أتيحت فرصة بسط الخطاب أمام الأبصار... عندها لم تعد معضلة الحفظ مسيطرة على الحياة الفكرية.

عندما أصبح العرب بدورهم «أهل الكتاب» المخطوط، استمرّوا لفترة تربو عن القرن في التعايش بالطريقة نفسها مع العلاقة بين الشفوية وملكة الحفظ، كما لو أنّهم ظلّوا جماعات لم تعرف الكتابة قطّ، وكما لو أنّ حلول الكتابة زمن اعتناقهم عقيدة التّوحيد قد استحوذ على كامل الفضاء المفتوح على العقل الكتابي الذي جعل العرب منه فضاء محظورا عن كلّ أرشيف مغاير لذلك الكتاب المخطوط.

- الموروث في مواجهة الأسطورة

قد يجد هذا الانحسار في فعل الكتابة أسبابه المعقولة في ما قرئ خطأ

---

(1) «الكتابات العربية الجنوبية والأثيوبية»، فصل في الكتابة وسيكولوجيا الشعوب، الملتقى الثاني والعشرون للمركز الدولي للتأليف، نشر آرمان كولان، 1963

في الرؤية الجديدة التي حملها القرآن عن الخطاب الأسطوري، الأمر الذي دفع بأوائل من اعتنق الإسلام من العرب إلى الاعتقاد بأنّ القرآن لا يعدو كونه «خطابا مسطورا».

لا شكّ أنّ هناك علاقة تربط كلمة «سطر» بكلمة «أساطير» (وهي الواردة دائما بصيغة الجمع). وقد أتت كلمة «أساطير» في سياق جدالي اتّخذت فيه دلالة ذلك الخطاب الذي قد ينافس القول الإلهي الحقّ إذا لم يخضع لرقابته. ذلك أنّ الإدانة الظرفيّة التي استهدفت القصص المخطوط لم تكن غير خطّة دفاعيّة تنفي شبهة «الأسطرة» عن القرآن الذي يقسم مع ذلك بالقلم، وهو ما يشكّل مبرّرا قويّا لترسيخ مبدأ تحريم كلّ مبادرة في الكتابة لا يُستنسخ فيها مخطوط (القول) القرآني على الدوام، وتكون له بمثابة مرآة عاكسة.

إنّ في قيام كتاب الله، الذي يُعدّ المادة المخطوطة الوحيدة الشرعية المهيّأة للتلاوة، ما يقوّي «الذهنية» السحريّة ويجعل من المسطور الديني وسيلة لتكبيل الفكر الحيّ المجدّد المجاوز لذاته.

2

القول القرآني والبعد اليوناني

يُعدّ قالون واحدا من أبرز وأهمّ أصحاب الروايات القرآنية. وهذا لقب أطلقه عليه قومه ويعني باليونانية الجيّد[1]. ولسائل أن يسأل: أيّعقل أن يتطرّق القرآن إلى الحديث عن مملكة سبأ وعن مصر أخناتون ورمسيس، وكذلك عن بابل و«يُغفل» قصّة الإسكندر أو محاورة طيماوس الأفلاطونية وأسطورة هرمس ورقصة الغرانيق الوثنية لدى قدامى الحجيج إلى جزيرة ديلوس الإغريقية، تلك المسمّاة في التراث اليوناني بـ«سرّة الأرض» (Omphalos) تماما كما يقال عن مكّة في الموروث الإسلامي؟ غير أنّه بإمكاننا التأكيد على أنّ ما يصل العرب باليونان هو وليد ظواهر لغوية تنطق بها الألسن إلى السّاعة. ليس هناك من عرب اليوم، كما في الماضي البعيد، من يسمّي تلك البلاد بتسميتها التي يطلقها عليها سائر شعوب العالم الأخرى، إن على مستوى اللّسان الفصيح أو فيما اشتقّ منه من لهجات محليّة هنا وهناك. ليست تسمية «إغريق» بحاضرة لدى الناطقين بلغة الضادّ كما هي الحال مع تسميات أخرى كفرنسا وإيطاليا وبريطانيا وحتى هنغاريا (بلاد المجر)... ولهذه الأرض تسمية (Hellas) في لغة أهلها، يجهلها العرب هي الأخرى. فإنّنا لا نستخدم إلاّ اسم «يونان»، أينما وُجدنا على امتداد الأقطار العربية، وفي مختلف السياقات، سواء دار الحديث عن أعمال أفلاطون أو عن رغبة أحدنا في الحصول على تأشيرة إلى تلك البلاد.

---

(1) إنه عيسى ابن ميناء المدني ويقال له أبو موسى، قالون (842-934). وقد لقب بهذه الكنية من قبل أستاذه نفيع، على ما يقال، وهو أحد مؤسسي الروايات القرآنية السبع.

وممّا يزيد الأمر غرابة في هذه التسمية العربية، وبالنسبة للمعرفة والثقافة العربيتين في نصوصهما القديمة، لا تطلق كلمة يونان على هذه الأرض إلاّ عند الإشارة إلى تاريخها القديم في المعرفة والفلسفة والقانون. في المقابل فإنّنا نحدّد بالنسبة «الرومية» السكّان وكل المؤسّسات السياسية والعسكرية وكل جماعة أو طائفة (وإن كانت دينية) في هذا اليونان كما في البلدان الواقعة شمال حوض المتوسط، وقد درج ذلك الاستعمال في القرآن نفسه. ليس في لفظ «الروميّة» ذي الدلالة الموغلة في التعميم ما يشير إلى سلبية أو عدائية إلاّ في الأزمنة المتأخّرة. حيث أنّ اثنين من صحابة النبي على الأقلّ، وهما جبرا وصهيب، قد حملا في الموروث كل منهما لقب الرومي. فضلا عن شخصيات متأخّرة أخرى متميّزة أيضا، عُرفت بهذه التسمية كالشاعر الكبير، ابن الرومي، وصوفي قونيا، جلال الدين.

لكن هل في هذه التسمية ما يُعدّ تحريفا في الدلالة عندما أطلقها العرب على اليونان ولا يزالون، مستندين في ذلك إلى اسم فضاء جغرافي لم يعد موجودا على الخارطة، فضلا عن أنّه جزء من القارّة الآسيوية لا من أوروبا حيث يوناننا اليوم؟ إنّ الثنائية التي كان أحد طرفيها (اليونان) يمثّل موقعا للمعرفة والثقافة، في مقابل الرومية المحدّدة بأنّها الآخر المنافس، بقيت عنصرا قارّا في الفكر العربي وفي اللّغة التي بات من المشروع أن نرى فيها مرآة تعكس رؤية عربية قديمة للعالم، رؤية حيّة وفاعلة، وقد بقيت حتى زمن نزول القرآن في أدنى تقدير. هي كذلك رؤية للعالم نهضت بذلك الحدث اليوناني إلى أعلى الدرجات التي يمكن أن يصل إليها الفكر.

- يونان: أرض ما لإنسان ما

يتحدّث اليعقوبي في تاريخه بعد ذكره الهند فيقول: «...وكان

لليونانيين حكماء متفلسفون، وفلاسفة متكورون...». ثم ينتقل مباشرة للحديث عن أهل يونان مخصّصا لهم فصلا قد خلا من تلك العبارة التي كان يستهلّ بها سائر فصوله الأخرى «ومن ملوكهم...». وبعد نبذة قصيرة عن كبرى الأعمال الصادرة عن أولئك المفكرين ينبّه اليعقوبي القارئ إلى أنّه لن يتناول بالذكر إلاّ ملكين ليستأنف الحديث مباشرة عن الدور الذي لعبه الملك الخلف في نهضة الفكر: «وكان أول ملوك اليونانيين [...] فيلفوس، وكان جبّاراً عاتياً، وكان ملكه سبع سنين. ثمّ ملك ابنه الإسكندر، وهو الذي يقال له ذو القرنين، واسم أمّه ألومفيدا، وكان معلمّه أرسطاطاليس الحكيم، فجلّ قدر الإسكندر، وعظم ملكه، واشتدّ سلطانه، وأعانته الحكمة والعقل والمعرفة...»

ومع التقدّم في السرد يضع المؤرّخ إصبعه على ما يميّز هذه الروح الإغريقية اليونانية من آفاق تتعدّى حدود تلك الأرض ثمّ يصلها بالرّوح الإسلامية التي نشأت فيما بعد لتستلم منها دورها، باعتبار ما كانت تحتويه هذه اليونانية في رحمها، برأيه، من نفس قرآني: «وكانت ملوك اليونانيين، ومن ملك بعدهم من الرّوم، مختلفة، فطائفة منهم على دين الصابئين، وكانوا يسمّون الحنفاء، وهم الذين يقرّون ويعترفون بخالق، ويزعمون أنّ لهم نبياً مثل اوراني، وعابيديمون، وهرمس، وهو المثلّث بالنعمة، ويقال إنّه إدريس النبيّ، وهو أوّل من خطّ بالقلم، وعلّم علم النجوم، ويقولون في الخالق، جلّ وعزّ، على قول هرمس: أمّا أن يعقل الله، فعسر، وأن ينطق به، فلا يمكن، وإنّ الله علّة العلل، المكوّن للعالم جملة واحدة....[1]

وحتى ينفجر الفكر المدعو للانخراط في النصّ القرآني، على ما يرى

---

(1) يعتبر القرآن، كما سنرى لاحقا بالتلفصيل، أنّ الإنسان المسلم هو أولا، ومع انطلاق مسيرة كان قد اختتمها محمد، هو إنسان حنيف، وهو ما يعني «السائر الملتوي» الساعي لملاقاة وجه ربه. وقد عدّ القرآن إبراهيم أول الحنفاء.

اليعقوبي، بدا وكأنّه قد كان يتحيّن الفرصة للقطع مع «الزمن اليوناني»، ذاك الذي سيؤسّس لاحقا في الخطاب القرآني المنظومة الفكرية الدينية مجسّدة في مفهوم «الرومية» القرآني. إذ يضيف المؤرّخ العربي قائلا إنّه بانقضاء عهد السالوسيين والبطالمة: «صار الملك من بعد اليونانيين [...] إلى الروم [...] فغلبوا على البلد، وتكلّموا بلغه القوم، وانتسبوا إلى الرومية...». يصبح من الممكن المضي في قراءة القرآن على نحو مختلف اعتمادا على تلك الروح اليونانية التي سمت إلى مرتبة القراءة المتحرّرة من أحكام التفسير المسبقة، فتلاقي اليونانية على أنّها التّوق إلى التفكير. فلهذه الروح من العراقة في مجالات المعرفة وأنماط الحياة الثقافيّة العربية ما ينأى في الزمن الماضي عمّا أفادتنا به الروايات والأخبار العربية التي تؤرّخ لحلول التراث اليوناني في بغداد مع نهاية القرن الثامن، أي في عهود أوائل الخلفاء العباسيين، ثمّ وبدافع من الخليفة السابع عبد الله المأمون خاصّة. وهل ثمّة أبلغ من تلك الدعوة التي انطلقت من ماض بعيد لتؤكّد قول اليعقوبي وتقرّر السعي بخطى حثيثة باتّجاه أرض يونان التي يُنشد على كامل أرجائها مجد التفكّر، غير دعوة إيزوقراط الّذي عرّف أثينا بأنّها الموقع الأكثر يونانية بين الكلّ: «في مدينتنا [...] يطلق اسم الإغريق لا على أساس العرق وإنّما استنادا إلى معطيات ثقافيّة، وليس من يسمّوْن بالإغريق غير أولئك الّذين ساهموا في تربيتنا لا من جمعنا بهم الجنس المشترك».

كان لعالم القدسية الهيلينيّة وللثقافة واللّغة اليونانية جذور متأصّلة ومترامية في المحيط الّذي شهد نشوء القول القرآني وانتشاره. تنبئنا أخبار السيرة النبوية بما حلمت به آمنة في اللّحظة التي وضعت فيها النبيّ محمّدا، إذ رأت نورا مشعّا لمحت من خلاله قصور بصرى[1] في بلاد الشام

(1) ابن هشام، محمد بن عبد الملك، سيرة النبي (عن ابن اسحق)، ج 1، دار الهداية، القاهرة، ص 170 (مدينة سورية قديمة في محافظة حوران، عاصمة الإقليم العربي في عهد ترايانس 106)

التي كانت تحت سيادة الثقافة اليونانية، والتي عرفها أهل مكّة جيّدا.

من الممكن أن يكون الموروث قد اختلق هذه الرواية ليقفز فوق النّصر الذي حقّقه العرب لاحقا في بلاد كانت ساحة نزاع بين الفرس والبيزنطيين.

انتقل الإرث المعرفي اليوناني ليستقرّ في مصر، هروبا من القمع الّذي تعرّض له في بيزنطة خلال حروبها ضدّ بقايا الوثنية. كان هذا الموطن الجديد على مسافة قريبة ومألوفة لدى القادمين المسلمين الذين جاءوا ليفتحوا البلاد ولم يمض حينها غير عشرة أعوام على وفاة النبيّ. حدث ذلك في مدينة الإسكندرية التي كانت تعدّ في ذلك الزمن منارة للعلم، حيث تفيدنا بعض الوثائق اللاتينية القديمة بأنّ هذه المدينة قد احتضنت حلقات نقاش رفيعةً جمعت آباء الكنيسة القبطية أو السريانية مع القائد الفاتح عمرو بن العاص الذي انتهى بالسماح بحفظ أعمال أرسطو[1] حسبما جاء عن هذه المصادر نفسها.

- الموروث المضلّل

كانت التأثيرات الثقافية اليونانية متجذّرة في مدينة «غزّة» (كلمة يراد بها «الكنز»، كما لا يستبعد أن تكون اشتُقّت منها كلمة «غزوة» العربية) التي احتضنت بيت الإله ذيوس، وهي كذلك التي يقول الموروث بشأنها إنّ هاشم سيّد قبيلة قريش وجدّ النبيّ قد دفن بها. كان عرب مكّة يفدون إليها منذ زمن بعيد، ومنهم هاشم نفسه، بحثا عن الحبوب والقمح في عام المجاعة.

---

(1) الصحيفة الآسيوية، 11، المجلد الخامس، مارس-أبريل 1915، نشرها الأب ف.نو وكول وسلسلة باترولوجيا أوريانتاليس، ص 25-79. أعاد البطرك يوحنّا نفسه صياغة وتاريخ محاكمات لقائه ومحادثاته مع عمرو بن العاص حول مواضيع محددة عن الكهنوت المسيحي وعن وحدانية الله، وعن الصلاة والتناقضات بين كتب اليهود وكتب المسيحيين.

ولكن هل كان أشراف قريش مهتمّين في مدينة كبير الآلهة اليونانية بالتجارة فحسب؟ وماذا لو كان في غزّة أو في مدن شامية أخرى كقلقيليا شمالا أو أبعد من ذلك، أماكن قديمة أصبحت تحمل أسماء العديد من المواقع المحيطة بمكّة ويثرب؟ قد تبدو تلك الفرضية مغالية في غياب المعطيات التاريخية التي يمكن أن تستند إليها.

حين نقرأ سورة العنكبوت، تنفتح أمامنا مساحة تأويلية هامّة تبعدنا عمّا ذهب إليه الموروث من تبرير مغالط يسوّغ تسمية السورة باسم هذه الدابّة الصغيرة. كلّنا يعلم بحكاية ذلك العنكبوت الذي كان له الفضل في إنقاذ حياة الرسول وصاحبه أبي بكر في يوم الهجرة من مكّة. فهو الذي أضلّ ملاحقيهما بما نسجه من خيوط على فتحة الغار، وهو ما أوحى لهؤلاء بأنّه مكان خال منذ أمد بعيد.

ليس ثمّة ما يشير في هذه السورة إلى ما أتينا على ذكره من ذلك الذي بات يُعدّ إحدى المعجزات الّتي قيل إنّها ميّزت نبوّة محمّد. وليست تلك الآية التي ذكرت هذا الحيوان الصغير غير مثل، أو صورة مجازية ينبغي فكّ رموزها، وكان قد استخدمها القدامى من قبل[1]. وقد أتت في القرآن في محلّ إشارة جليّة إلى الآلهة الحماة التي اتّخذها الوثنيون أولياء يحمونهم من الإله الأوحد ويبعدونهم عنه. ثم يواصل النّصّ، فيما بدا أنّه تأكيد على تلك الأباطيل، في التحدّث عن أوهن البيوت لينتهي بالتذكير بأنّ تلك الصورة تحول بيننا وبين «العلم الحقّ»: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٤٢﴾ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ[2] ﴾.

ولكن من تراها تكون تلك الآلهة التي توجّهت إليها هذه الآية

(1) سفر أيوب، 13-15

(2) سورة العنكبوت، الآية 41-42-43

بالمجادلة، عند الإشارة إلى بيت العنكبوت التي أتت في سياق لا يتعلّق الأمر فيه إلا بمعرفة قد تكون «علما» تضمّنته سورة تليها مباشرة سورة الرّوم[1] التي توخّت الأسلوب نفسه، والإيقاع نفسه والقافية نفسها؟ حسبنا أن نعرض فيما يلي ما كتبه فرايزر عالم الأنثروبولوجيا في مؤلّفه، آلهة السماء: «على أحد جبال الأرغوليا، وهو جبل العنكبوت، يوجد هيكل الإله ذيوس وصاحبته حراء.[2]».

كما هو الشأن في غزّة وعلى كامل أرجاء هذا الامتداد الثقافي المتجانس في الأزمنة القديمة، شيّدت الهياكل المسخّرة لأشكال العبادات الأكثر انتشارا وأقيمت فيها المحافل. يثير ما أتينا على ذكره في هذه التوضيحات الصادرة عن فرايزر تساؤلات عديدة، فقد انفرد الموروث في الإسهاب في ذكر ذلك الغار المسمّى تحديدا بغار حراء، حيث ظلّ يقال إنّ النبيّ كان يرتاده لسنوات عديدة للتهجّد داخله قبل أن تتنزّل عليه أولى شذرات الوحي. غير أنّه لا شيء فيما تضمّنه القرآن، يحيلنا إلى هذه الرواية إذا استثنينا هذه الآية التي أشارت إلى غار غير محدّد كان «يرتاده» الله كذلك: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ...﴾

- من تراهم هؤلاء الصابئة؟

إلى جانب الثقافة اليونانية التي ألفها عرب ما قبل الإسلام، كانت هناك مدينة تدعى «حرّان»، ويدعوها اليونانيون بكرّان ثمّ تحوّلت التسمية لتصبح «كرّايه» (Carrhae) عند اللاتينيين. ويذكّرنا هذا الاسم الأخير باسم مدينة «الرها» المجاورة، كما كانت تُلفظ بلسان الرّحالة العرب.

(1) سورة العنكبوت، الآية 42

(2) جايمس جورج فرايزر، آلهة السماء، رايدر، 1932، ص 55

ويقع كلّ من هاتين المدينتين شمال بلاد الرافدين قرب مدينة الموصل المعروفة اليوم. وكانت الرّها التي استقبلت أوائل الفاتحين (قبل موت النبي بثمانية أعوام فقط)، حسبما جاء في قول ياقوت، المدينة التي أجبرت حرّان على فتح أبوابها أمام الجيوش الفاتحة صُلحا. وليس في ذلك النّصر العسكري والسياسي ما يثير الغرابة. فنحن نعلم أنّ العرب، ومنذ بداية الألفية الأولى على الأقل، قد كانوا على دراية بهذه الأرض التي أطلقوا عليها اسم الجزيرة، وإنّنا نعلم أيضا أنّ قبائل عربية عريقة قد استعمرت ذلك الموقع القديم الّذي كان يمثّل ملتقى ثقافيا وتجاريا في الجهة الشرقية من آسيا الصغرى. حديثنا هنا عن قبائل ربيعة وبكر وخاصّة مضر وهي الّتي انحدرت منها قبيلة النبيّ محمد. استوطنت هذه الجماعات في محيط مدينة حرّان تحديدا، ثمّ أطلقوا على مواطنهم الجديدة تسمية الديار، وكان ذلك في عصر أوائل الملوك الآشوريين. لم يحدث أن شهدت هذه المدينة مقاومة ضدّ فاتحيها الجدد الذين مكّنوا أهلها من ممارسة عباداتهم ونشاطاتهم الفلسفية. ولكن ما سرّ بقاء المدينة لمدّة امتدت زهاء سبعين سنة تلت الفتح، أي على عهد آخر الخلفاء الأمويين، لتشهد بعد مضيّ كل ذلك الزمن بناء أوّل مسجد فيها؟

لم يكن وصول القائد عياض بجيشه أمام أبواب المدينة، تدشينا لحقبة إسلامية قطعت مع ماض لم يكن للعرب حضور فيه. فلكي يتمّ إعفاء قوم تعرّضت بلادهم للغزو من اعتناق ديانة الغزاة المنتصرين، وهو ما قامت بتبريره أولى البعثات الفاتحة، لا بدّ أن يكون أولئك القوم معروفين، أو على الأقلّ منتمين إلى فلك ثقافي شبيه بذلك الذي ينتمي إليه من قدم ليقيم حكمه على أرضهم. والأهمّ من ذلك هو أن يكون القوم المغزوّون ذوي عبادات وعقائد لا ترى فيها الجهة الغالبة ما يتهدّد دينها أو ما يجعلها جديرة باحترامها. ويؤكّد المؤرّخون أنّ مدينة حرّان، منذ فجر العصور،

كانت تمتلك طقوسا سريّة، قد تكون أورفية[1] أو هرمسية، وأنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز قد نقل إليها مدرسة الطبّ التي كانت تحتضنها الإسكندرية. لكن مع وصول العبّاسيين إلى الحكم، قام هؤلاء بتدمير المدينة انتقاما من أهلها لإيوائهم مروان بن الوليد الخليفة «البغيض» الذي قد يكون جعل منها عاصمة الخلافة. وفي سنة 83 هجرية، وقبل تأسيس بيت الحكمة بأمر من أصيل تلك المدينة، ثابت بن قرّة، الرّياضي وذي الثقافة اليونانية، وضع الخليفة المأمون الأهالي الذين لم يعتنقوا الإسلام[2]، وقد مضى حينها على ظهور هذا الدّين أكثر من مائة سنة، أمام خيارين لا ثالث لهما: فإمّا أن يعتنقوا الإسلام أو إحدى الديانتين السماويتّين الأخريين، أو أن يواجهوا الموت، فما كان على هؤلاء القوم إلاّ أن أعلنوا أنهم صابئة ليتمكّنوا بعدها من النفاذ من ذلك المأزق، كما أكّد البعض.

لقد جانب المؤرّخون الصواب، في تقديرنا، حين أرجعوا إعلان هؤلاء القوم عن عقيدتهم إلى أنّها خطّة مدبّرة أرادوا من خلالها الإفلات من أسلمة قسرية. إذ استند الحرّانيون إلى نصّ قرآني صريح حين أبوا اعتناق الديانة المحمّدية، حيث أشار إليهم القول المنزّل مع أهل الكتاب والأميين، في مرّة بعد ذكر النصارى ثمّ تكرّر في مناسبتين أخريين ضمن الذين آمنوا[3].

للوقوف على هذه الحقيقة، لا نرى جدوى من البحث عن مؤشّراتها

---

(1) * المترجم: يقصد المؤلف تلك الحركة العرفانية التي نشأت في القرن السادس ق.م ولم تندثر إلا في القرن السادس بعده. ما زالت هذه الحركة موضع جدال قوي عند المؤرخين وعلماء الآثار، وكانت تتخذ مبادئ سرية تستند إلى تعاليم أورفيوس، الشخصية الأسطورية، الذي يقال عنه إنه قام بزيارة العوالم الأخروية ليخلص حبيبته أوريديسا ويعيدها إلى عالم الأحياء...

(2) المصدر نفسه

(3) سورة البقرة، الآية 62: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ ...﴾، سورة الحج، الآية 17: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ ...﴾.

لدى المفسرّين أو في متون المصنّفات الإسلامية التي تدور في فلك المؤسّسة التّفسيرية. فتارة تفيدنا هذه المصادر بأنّ هؤلاء القوم ينحدرون من صابئ بن شيث بن آدم، ويعرفونهم تارة أخرى على أنّهم أتباع ديانة نوح، وطورا يقولون إنّهم أتباع النبيّ يحيى[1]. ومن بين قدامى الكتّاب العرب وقبل تدمير أكبر معابد الصابئة في حرّان بنحو قرن من الزمن، ها أنّنا بالمسعودي يمدّنا بهذه الشهادة التي تضمّنت فكرة جليّة عن أهل حرّان: «للصابئة من الحَرانيين هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب فمن ذلك هيكل العلّة الأولى، وهيكل العقل [...] والذي بقي من هياكلهم المعظّمة في هذا الوقت - وهو سنة اثنتين - ثلاثين وثلاثمائة بيت لهم بمدينة حَران في باب الرقّة يعرف بمغليتيا، وهو هيكل آزر أبي إبراهيم الخليل عليه السلام عندهم، وللقوم في آزر وابنه إبراهيم كلام كثير.[2]»

وفي موضع آخر، وبعد الإشارة إلى أنّ أهل حرّان كانوا من الفلاسفة، يستدرك المسعودي بقوله: «وإنّما أضفناهم إلى الفلاسفة إضافة سبب لا إضافة حكمة، لأنّهم يونانية، وليس كلّ اليونانيين فلاسفة، إنّما الفلاسفة حكماؤهم. ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حرّان مكتوباً على مدقّة الباب بالسريانية قولا لأفلاطون فسّره مالك بن عقبون وغيره منهم وهو: «من عرف ذاته تألّهَ».[3]»

كان هذا الوصف الّذي تناول الصابئة أنفسهم حاضرا ومألوفا في المحيط الّذي كان يعيش فيه النّبي محمد لحظة شروعه في نشر القول

(1) في لسان العرب الذي يعدّ مؤلّفه أحد المفسرين المتشددين، كُتب في مادة «صبأ»، التي تعمّد ابن منظور أن يركّز على التشابه الذي يكتنفها، أنّهم: «جنس من أهل الكتاب وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار». ثمّ يورد المؤلف مبشرة ما قاله اللغوي الليث من أنّ «قبلتهم نحو مهب الجنوب، يزعمون أنهم على دين نوح، وهم كاذبون.»

(2) المسعودي، مروج الذهب..

(3) المرجع السابق

القرآني. فقد عُدّ النّبي نفسه صابئا من قبل قومه المشركين، بل وكذلك من قبل من كانوا يستجيبون لدعوته. وأكثر من ذلك يذكّرنا اللّسان أيضا أنّ من أسلم من قبيلة جذيمة ظلّوا يهتفون «صبئنا... صبئنا...» للتعبير عن اعتناقهم الإسلام حينها. ففي كلمة صبئ في ذلك العصر ما يدلّ على اعتناق هذا الدين الجديد. ولا بدّ أن نشير إلى أنّ هذا اللّفظ ينتمي إلى الحقل المعجمي نفسه الّذي ينتمي إليه فعل (سيبو Sebô) اليوناني، الذي يعني في ذات الوقت «الإجلال» و«الإعجاب» و«التّشريف» و«الخشية» من الآلهة تحديدا. وفضلا عن استعمال هذا اللّفظ الدينيّ، وخلال فترة التحوّلات اللّغوية الّتي يمتنع تحديد زمنها كما يقول «بايي» (Bailly)، عالم المعاجم الإغريقية، امتدّت الدلالة في هذه الكلمة لتشمل فكرة العشق بين البشر، وصارت تفيد «الفناء في الهوى» فتحوّلت إلى معنى الصبابة التي قد تودي بحياة صاحبها. هكذا اتّخذ الدين الجديد الذي بشّر به محمد في منطلق بعثته شكل الحنين، والهيام الّذي يرنو من خلاله النبيّ إلى أفق لا يزال بعيدا، حين نعيد النظر في كلمة «صبئ» المنسيّة (وهو اللّفظ الذي باتت تعرفه المصادر الإسلامية القديمة لاحقا على أنّه الارتداد عن الديانة الأصليّة) ونربطها بفكرة الحنيف الجوهريّة في القرآن باعتبارها كناية عن أصل ذلك الدين الجديد. وليس الحنيف سوى ذلك المهاجر لملاقاة ربّه كما كان ممثّلا في إبراهيم أوّل الحنفاء وفي محمد خاتمهم.

- هرمس - توت: في طريقنا إلى مكّة

لم تول مشاركة عرب ما قبل الإسلام في ذلك الإرث الذي أتينا على ذكره أهميّة من قبل كلّ الباحثين المعاصرين، رغم ما حظيت به من اعتراف في أقدم الكتابات. فلنعد مثلا قراءة مؤلّف التحضير للإنجيل لصاحبه أوسيبياس القيصري، الذي تضمّن وثيقة نسبت إلى عرّاف

فينيقي واستُخدمت كغيرها من مكوّنات الكتاب لغرض تبريري. إذ يرى هذا «النبيّ» الفينيقي في إيليون زعيما للآلهة، وهو سميّ الإله كرونوس والد ذيوس. لم يقتصر بحثنا على العثور على اسم إيليون القريب من صفة «العليّ»، وهي إحدى الصفات المقترنة بالإله في فترة ما قبل الإسلام، لكنّ ما نراه أهمّ من ذلك فيما شوّه من أخبار عن رؤية النبيّ الفينيقي سانكونياتون لنشأة العالم، هو ما ذكره عن زيارة كرونوس إلى الجنوب حيث قدّم مملكة مصر هبة لابنه توت. وتوت هذا هو إله الفنون والعلوم، وقد أوكل مهمّة من قبل أوزيريس وكانت المهمّة نفسها الّتي أوكلها ذيوس إلى هرمس، بمعنى أنّه كان الرسول الّذي ينفّذ إرادة سيّده ورغباته على البشر الفانين. لم يصدر هذا الكلام عن أحد معاصرينا من علماء الأساطير ولكن عن مؤلّف عربي قديم هو ابن النديم الذي يفيدنا بأنّ هرمس البابلي نفسه هو من سيدلّنا على مسار رحلته التي التفّ خلالها ليمرّ بفينيقيا واليونان ومصر، فهو شخصيّة محاطة بكثير من الجدل. لقد قيل إنّه أحد السدنة السبعة المكلّفين بحراسة منازل الكواكب السبعة، وأوكل إليه القيام على كوكب عطارد فسمّي باسمه، ذلك أنّ لفظ «عطارد» في اللّغة الكلدانية مرادف لـ«هرمس». وقد قيل أيضا إنّه كان يمتلك نصيبا من أرض مصر [...] التي حكمها وأنجب فيها العديد من الأبناء، ومن بينهم طات وصا وأشمين وأثريب وقفط، وإنّه كان حكيم عصره. وعند موته دفن وأطلق عليه من ثمّ اسم «أبي هرمس» في صرح كان يقع في مدينة مصر (Hermopolis)، ودرجت تسميته بالهرمين. أحدهما كان يحوي قبره، أمّا الهرم الآخر ففيه مرقد امرأته، أو أنّه، على ما ذهب بعضهم، مرقد ابنه الّذي خلفه في الحكم[1].

---

(1) ابن النديم، محمد، ويقال له «الوراق»، توفي سنة 1000، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص. 494

بدا ابن النديم على معرفة واسعة، رغم ما يشوبها من غموض في بعض جوانبها، بأبرز أساطير وادي النيل. إذ يمدّنا هذا المؤلّف في ما كتبه بهذا الشأن بمعلومات مفيدة، إذا ما ضربنا صفحا عن قوله بأنّ لتوت ابنا يسمى آشمين، والحال أنّ هذه التسمية قد أطلقت على مخبأ إيزيس (Chemnis) الذي أوت إليه عائدة من فينيقيا تحمل أشلاء زوجها أوزيريس والطفل هوروس الذي حملته منه ووضعته بعد وفاته.

أوّلا، يشير هذا الكاتب إلى ما قد يكون أصلا لكلمة «يثرب»، هذه المدينة التي قدّمت كهديّة لأحد أبناء توت-هرمس. ثمّ، وعند استخدامه لفظ «سدنة» (جمع سادن)، يقيم الدليل على أنّ هذا الاسم كان استعماله «مألوفا» ودارجا في المعجمية الدينية لدى العرب القدامى. وعلاوة على ذلك، يسمّي ابن النديم توت-هرمس بالبابلي، مؤكّدا القول بأنّ المصدر الذي يرجع إليه التراث الميثولوجي العالمي هو مصر واليونان وبلاد العرب القدامى. ذلك ما يعيد إلى ذاكرتنا إلها عربيا، نرى أنّه هو السميّ فعلا لتوت، كان قد ذكره القرآن وزوّرت الأخبار والتفاسير هويّته بل وطمست ملامحه اللفظيّة، إنّه ذلك المسمّى بـ «طاغوت».

ينكشف لنا مرّة أخرى بوضوح ما عمل التراث التّفسيري على تحريف دلالاته. فلم يكن لفظ «الطاغوت» يُستخدم في القرآن إلا بصيغة المفرد المعرّف، وقد ضُمّن مرّة في عبارة «في سبيل الطاغوت» كوحدة تعبيرية تقابل عبارة «في سبيل الله». هنا لا بدّ أن نذكر أنّ أسطورة توت-هرمس اليونانية المصرية تجعل منه إلها ذا طبيعيتين، أنثويّة وذكورية. وفي هذا الشأن، تعترضنا في القرآن إشارة لافتة جليّة، إذ ورد ذكر الطاغوت في آية واحدة اقترن فيها هذا الاسم بضمير متّصل مؤنث: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا...﴾(الآية). وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ الموروث قد حاول دون الوصول إلى إقناعنا، ربط تسمية الطاغوت بما يُطلق عامّة على الأوثان

والأصنام والمجسّدات الشيطانيّة وعلى ما يستخدمه السحرة من أدوات. وقد تحدّث ابن هشام فيما تجوّز على استخدام صيغة الجمع فيه (طواغيت) عن الطقوس التي كانت تقام تمجيدا لهذا الوثن الّذي تحوّل عنده إلى آلهة متعدّدة: «وَكَانَتْ الْعَرَبُ قَدْ اتّخَذَتْ مَعَ الْكَعْبَةِ طَوَاغِيتَ وَهِيَ بُيُوتٌ تُعَظّمُهَا كَتَعْظِيمِ الْكَعْبَةِ، لَهَا سَدَنَةٌ وَحُجّابٌ وَتُهْدِي لَهَا كَمَا تُهْدِي لِلْكَعْبَةِ وَتَطُوفُ بِهِ كَطَوَافِهَا بِهَا، وَتَنْحَرُ عِنْدَهَا.[1]»

وفي مناسبة هي الوحيدة في القرآن نلفي هذا الاسم[2] مقترنا باسم إله آخر في سياق أشير فيه إلى ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾، بينما لم يكن يُذكر إلا لوحده في مواضع قرآنية أخرى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ ...[3]﴾.

- ولكن ما المراد بالجبت؟

لم يأت ابن منظور في لسانه، ولا الفيروزبادي في قاموسه المحيط، ولا ابن الكلبي الذي يلجأ إليه المفسّرون لفهم ألغاز الوثنية العربية[4] في كتاب الأصنام، لم يأت أحد منهم على ذكر الجبت في حديثهم عن الآلهة العربية القديمة. وحده تاج العروس، أحد أهم الأعمال المعجمية، هو الذي خصّص لتلك التسمية مدخلا لم يقم فيه إلا بترديد ما قاله عنها التّفسير الذي اعتمد بدوره على ما توارده التراث الشفهي. ومن تلك الروايات ما نقله السيوطي مرّة على لسان ابن عباس، وأخرى عمّا رواه سعيد بن جبير. في هذه الروايات ما يقرّبنا من مصر على الأقلّ: «عن ابن عباس

(1) سيرة ابن هشام، المجلد 1، ص 78

(2) ورد في آيتين متعاقبتين (البقرة، 256-257)، والنساء 60، والمائدة 60، والنحل 36، الخ...

(3) سورة النساء، الآية 51.

(4) ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمّد السايب (توفّي سنة 819)، وهو ابن نسّاب بارز، وهو أيضا صاحب مؤلّف «في فحول الخيل في الجاهليّة والإسلام»، عدا عن كتابه «الأصنام» (تحقيق أحمد الزكي، القاهرة)

قال: الجبت: (اسم الشيطان بالحبشية) [...] وعن سعيد بن جبير قال: الجبت السّاحر بلسان الحبشة.[1]». وفي معرض ذكره لغريب القرآن ينزع السجستاني من هذه الكلمة كلّ أهمّية دلاليّة في قوله: «الجبت هو كلّ ما عُبد من دون الله[2]».

لكنّنا إن اعتمدنا الفرضية التي تجعل من طاغوت توت-هرمس نفسه، (وهي «طاغو» التسمية التي اقترنت بها في تلك الآية التي أتينا على ذكرها) فإنّ ارتباط الكلمتين يحيلنا بلا تردّد إلى «جب»[3] (Geb) أو كرونوس اليوناني والد أوزيريس الذي منح توت أرضا ليحكم البشر فيها. وأخيرا لنا أن نلاحظ أنّ عبارة «كفر» التي اقترنت مرّة في القرآن بعبادة الطاغوت، قد ارتبطت بتلك المهارة التي تميّز بها القدامى من العرب عندما كانوا يُجرون تعديلات زمنية يُرجئون من خلالها حلول بعض الشهور في إبّانها، وهو ما عُرف بالنّسيّ الذي عدّه القرآن ﴿زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ[4]﴾. كذلك فعل توت (أي الطاغوت)، وفي مسعى منه إلى التعجيل بولادة هوروس، حين ابتدع خمسة أيام إضافية ليؤسّس بذلك التّقويم الشمسي ويمنع لعنة رع من أن تحلّ وتجرّ الجدب على الأرض (Nout) طيلة السنة.

---

(1) السيوطي، «المهذب في ما وقع في القرآن من المعرّب». انظر أيضا تعليقات المحقّق سمير الحلبي على كلمتي «جبت» و«طاغوت». دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 52.

(2) السجستاني، أبو بكر محمد (ت. 941)، غريب القرآن، ويسمّى أيضا نزهة القلوب، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1963، ص 72.

(3) هذا علاوة على أنّ الكتّاب والأقوال المأثورة التي ذكرناها (وغيرها من المصادر، كالمبرّد، حسبما جاء عن السجستاني نفسه) يشككون في التاء التي ختمت بها كلمة جبت.

(4) سورة التوبة، الآية 37.

3

الرّجس وأفول المقدّس

«إنّ الجريمة التي أُلقيت على عاتق البطل، في كبريائه وتمرّده على سلطة عظمى، هي بالتحديد الحمل الذي أثقل حقيقة كاهل أعضاء الجوق، هؤلاء الإخوة. وهو السبب في جعل البطل التراجيدي مخلّص الجوق، مكرهاً في ذلك.» (فرويد)

قبل الإسلام، لم يكن المكان الذي تقع فيه الكعبة فضاء عبادة خاصّ بقبيلة بعينها. فقد كان هذا الحرم، بالنّسبة لكلّ سكّان جزيرة العرب، موقعا تكبح فيه الجماعة أشدّ مشاعر الخوف ممّا يتهدّدها من مخاطر الدّمار والإبادة. لطالما شهدت أخبار عصر الإسلام الأوّل بصمود هذا المكان المهيب الذي يملك من مقوّمات الجذب القدر نفسه ممّا يملكه من بواعث الصّد. كان يُرى في ذلك المعلم المقدّس متاهة، ومكانا لا تميّزه ملامحه الهائمة ولا الخوف من التوغّل فيه انطلاقا من فمه الفاغر، وإنّما ذلك الذي يحتويه ويُخبّئه، ذلك العوْد الممتنع على من يمضي لكشف سرّه. تروي العديد من الأخبار العربية المحيطة بالتّفسير أن ثعبانا ضخما (كالّذي عرفته في القدم جزيرة ديلوس الإغريقية) كان يحرس الحرم ويحمي ما حُفظ فيه من كنز تشكّله غزلان وحيّات ذهبية. لم يكن ليفوت هذه الأخبار، بما فيها تلك التي توافقت مع المراجع القرآنيّة المحافظة كسيرة ابن هشام، أن تذكّر دائما بالمواد التي ساهمت في تأسيس هذا البيت قديما، إذ يقال إنّها حطام سفينة كانت قد غرقت في عرض بحر جدّة واستُخرجت من الأعماق:

«وَذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ دُوَيْكًا الَّذِي سَرَقَ كَنْزَ الْكَعْبَةِ، وَتَقَدَّمَ أَنَّ سَارِقًا سَرَقَ مِنْ مَالِهَا فِي زَمَنِ جُرْهُمَ، وَأَنَّهُ دَخَلَ الْبِئْرَ الَّتِي فِيهَا كَنْزُهَا فَسَقَطَ عَلَيْهِ حَجَرٌ فَحَبَسَهُ فِيهَا، حَتَّى أُخْرِجَ مِنْهَا، وَانْتُزِعَ الْمَالُ مِنْهُ ثُمَّ بَعَثَ اللَّهُ حَيَّةً لَهَا رَأْسٌ كَرَأْسِ الْجَدْيِ بَيْضَاءُ الْبَطْنِ سَوْدَاءُ الْمَتْنِ فَكَانَتْ فِي بِئْرِ الْكَعْبَةِ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ فِيمَا ذَكَرَ رَزِينٌ وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا ابْنُ إِسْحَاقَ، وَكَانَ لَا يَدْنُو أَحَدٌ مِنْ بِئْرِ الْكَعْبَةِ إِلَّا احْزَأَلَّتْ أَيْ رَفَعَتْ ذَنَبَهَا، وَكَشَّتْ أَيْ صَوَّتَتْ. وَذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ أَنَّ سَفِينَةً رَمَاهَا الْبَحْرُ إِلَى جِدَّةَ، فَتَحَطَّمَتْ وَذَكَرَ غَيْرُهُ عَنْ ابْنِ مُنَبِّهٍ أَنَّ سَفِينَةً خَجَّتْهَا الرِّيحُ إِلَى الشُّعَيْبَةِ وَهُوَ مَرْفَأُ السُّفُنِ مِنْ سَاحِلِ بَحْرِ الْحِجَازِ، وَهُوَ كَانَ مَرْفَأَ مَكَّةَ وَمَرْسَى سُفُنِهَا قَبْلَ جِدَّةَ. وَالشُّعَيْبَةُ بِضَمِّ الشِّينِ ذَكَرَهُ الْبَكْرِيّ، وَفَسَّرَ الْخَطَّابِيّ خَجَّتْهَا: أَيْ دَفَعَتْهَا بِقُوَّةٍ مِنْ الرِّيحِ الْخَجُوجِ أَيْ الدَّفُوعِ. قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَانَ بِمَكَّةَ نَجَّارٌ قِبْطِيّ، وَذَكَرَ غَيْرُهُ أَنَّهُ كَانَ عِلْجًا فِي السَّفِينَةِ الَّتِي خَجَّتْهَا الرِّيحُ إِلَى الشُّعَيْبَةِ وَأَنَّ اسْمَ ذَلِكَ النَّجَّارِ يَاقُومُ وَكَذَلِكَ رُوِيَ أَيْضًا فِي اسْمِ النَّجَّارِ الَّذِي عَمِلَ مِنْبَرَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.[1]».

تُرى هل أنّ في تلك التحوّلات البشريّة والمعماريّة الكبيرة ما جعل مكّة تتّخذ تسمية النسّاسة، أو الناسّة، التي أيّدتها الأخبار العربية القديمة (ابن هشام، ياقوت، السهيلي وغيرهم)؟ فنسّاسة، أو ناسّة، كلمتان قريبتان من لفظ كنوسوس (Knossos)، عاصمة جزيرة قريطش العجيبة، لا فقط من حيث التركيب الصوتي ولكن أيضا من حيث التقارب في الدلالة بين كلمة «نسّ» العربية (التي تعني دفع الجموع من النّاس أو الدّوابّ بقوّة[2]) واليونانية «كنوسو» (Knossô)، وهو صوت الخطى. وهل أنّ في تلك الأزمنة المتأجّجة ما أعطى ليثرب تسمية أخرى ذكرتها الأحاديث النّبويّة، وهي

(1) السهيلي، الروض الأنيف، المجلد 1، ص 87.
(2) ياقوت، معجم البلدان، المجلّد 5، ص 284.

«طيبة» أو «طابة»[1]، حيث لا شكّ في قربها من اسم «تيب»[2] (Thèbes)، علاوة على أنّ النبيّ محمدا قد ذكرها قائلا إنّها: «لا يدخلها الطاعون.[3]». ؟

ثمّ، ومن خلال قراءتنا لتلك النّصوص، كيف لنا أن نقصي القرابة بين كلمة مكّة نفسها، والتي قال اللغويون العرب باشتقاقها من «مكك»، وكذلك من «مكيَ»، أي الصفير الشبيه بصوت الرياح، وكلمة «موكينا» (Mukêna) مدينة «ميسان» (Mycènes) التي واجهت قدرا مأساويا، أرض أرغوليا، التي قيل عنها إنّها بلاد العطش؟ وفي ذلك ما ينبّهنا إلى أنّ مكّة المذكورة في القرآن قد تكون اشتُقّت من كلمة «موكي» (Mukê) التي تعني المُكاء.

وفي إطار حديثنا عن الأماكن المقدّسة يجوز لنا التساؤل عن كلمة «صفا» (Sapha) اليونانية ونظيرتها العربية «صفاء»، فاللفظان يفيدان الجلاء والوضوح والنّقاء في ما كان ظاهرا. ويخبرنا المختصّون في الثقافة اليونانية بأنّ: «الأصل في تلك المفردة قد ظلّ مجهولا ومبهما، ولا يمكن تفكيك بنيته»، مشيرين إلى مصدره الهندوأوروبي[4]. وقد تكون هذه الكلمة اسم موقع قديم في بلاد الرافدين، على ما ذهب إليه بلوطارخس[5]، وفي الشام (جبل الصفا الذي اشتُقّت من اسمه الكتابة الصفوية برأي علماء النقوش). وفضلا عن أنّه اسم يُطلق على إحدى الصخور المجاورة لمكّة حيث تقام مناسك الحجّ، فما الصّلة التي تربطه بتسمية المروة المقترنة دائما به، علما بأنّ «مارونين» (Marôneïn) هو اسم يُطلق على مواقع قديمة في مقاطعتي «عتّيقا» (Attique) و«تراسيا» (Thrace)؟

---

(1) صحيح البخاري، المجلد 2، ص 221. وأيضا ياقوت، معجم... (مادة طيبة).

(2) التاء الإغريقية هي الحرف الثامن في الترتيب الأبجدي اليوناني، تماما كما هو ترتيب حرف التاء العربية في التسلسل القديم.(théta)

(3) البخاري، المصدر السابق، ص 223.

(4) بيار شانتران، تكوّن الكلمات في اليونانية القديمة، مكتبة كلينكسيك، 1979، ص 428.

(5) بلوطارخس، حياة لوكولوس، ص 22.

جاء في القرآن هذا الخطاب الموجّه إلى محمّد: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا[1]﴾. عندما تناول المفسّرون هاتين الآيتين عجزوا عن التّعليق على ذلك «الذنب المتأخّر» الذي أتاه النبيّ حسبما جاء في هذا الخطاب القرآني. انبرى هؤلاء يراكمون حججهم ما وسعهم من التّعقيد بهدف إبعاد كلّ ما يشتبه أن يكون ذنبا قد يوصم به الرسول، وهو ما يقوّض مبدأ عصمة الأنبياء وخاصّة منهم محمد.

ولكي نتوصّل إلى تخفيف حدّة ذلك الإشكال، كان لزاما علينا أن نراجع بعض المفردات القرآنية التي تضمّنتها أولى شذرات الوحي المنزّل، وخاصّة لفظ «كوثر». يستخرج المختصّون في اللّغة والتّفسير من كلمة «كوثر»، ذلك الشيء الذي منّ به الله على محمد، بمعنى «العطاء» و«الهبة». وحين ذهب المفسّرون في تأويلهم كلمة «كوثر» إلى حدّ قالوا فيه إنّ المراد بذلك «نبع ثرّ وصاف» وُعد به النبيّ في الجنّة، قضوا بألاّ تبرح هذه المسألة دائرة الإبهام والغموض، فيما كان حريّا بهم التفطّن إلى أنّها أوّلا مسألة لغوية. فقد أقرّ فقهاء اللّغة والنّحاة بأنّه لا يُشتقّ فوعل من سالم، الأمر الذي يمنع القول باشتقاق «كوثر» من مادة «كثر». وعليه فإنّ كلّ عبارة جاءت على وزن «فوعل» هي دخيلة حكما، كما في كلمة «سوسن» و«عوسج»، أو أنّها مجهولة المصدر كما في اسم ذلك الموقع المدعوّ «حومل».

وإذا قبلنا الفرض القائل بأنّ «كوثر» دخيلة على العربية، وباعتبار ذلك النسيج الدلالي الذي حيكت به هذه الشذرة، لن يبق لنا إلاّ أن نُرجع هذه الكلمة إلى

(1) سورة الفتح، الآيتان 1و2

أصل يوناني نجده في مفردة «كاثاروس» (Katharos) ! ربط المعجم اليوناني هذه الكلمة بمعان بسيطة وأوّلية في لفظي «صاف» و«خالص» وعبارتي «دون وصمة» و«دون دنس» وخلُص إلى أنّ اللفظ ذو دلالة «دينيّة مبهمة»، مشيرا إلى متغيّر صوتي آخر في كلمة «كوثاروس» (Kotharos) المطابقة لنظيرتها القرآنية «كوثر». وفضلا عمّا اتّخذه فعل «كاثاريو» (Kathariô) اليوناني، لدى أفلاطون مثلا، من معنى «الطهارة الروحية[1]»، فإنّ هناك من الشهادات المؤكّدة الأخرى ما يوضّح أيضا ذلك الرابط الذي يجمع في القرآن بين الكوثر من جهة، والصلاة والنّحر من جهة أخرى.

وإذا رجعنا إلى أصحاب التراجيديات الثلاثة، إسخيليوس وصوفوقلس وأوريبيدس، نجد أنّ طهارة الكاثاروس (Katharos) ذات الطبيعة الدينية لا يمكن أن تتحقّق إلاّ من خلال قربان كفّارة[2]. وفي الأمر ما هو أهمّ من ذلك، فحتى إن اعتبرنا في ذلك التقارب اللّفظي بين كلمتي «أبتر» و«آبتار» (Aptère) محض صدفة، علما بأنّ ما تعنيانه في اللّغتين على حدّ سواء «كلّ من نقص منه عضو مكمّل»، كالطير الذي فقد أحد جناحيه، فإنّ التقارب الآخر بين كلمتي «كوثر» القرآنية و«كاثاروس» (Katharos) اليونانية يزيد الأمر وضوحا حين يخبرنا هيرودوتس مثلا أنّ في لفظ «كاثاروس» ما يدلّ على «انتفاء النقص في الأعضاء»[3]. وأخيرا، وحتى نفهم السبب الذي يجعل من ذلك العطاء الإلهي أساس الاصطفاء، ها أنّنا نجد في أحد نصوص أفلاطون ما يفيدنا بأنّ المرء الذي زكّاه الكاثاروس «يسكن بمنطقة مضيئة بأنوار خالصة.[4]».

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، 364

(2) إسخيليوس، حاملات القرابين، ص 968. صوفوقلس، أوديب الملك، ص 99 و إلكترا، ص 70. أوريبيدوس، إفجينيا في تاوريس، ص 1352.

(3) هيرودوتس، تاريخ، ج 1 ص 211، ج 4 ص 135.

(4) أفلاطون، الجمهورية، 520

وفي هذه الشذرة القرآنية ما يوسّع رقعة البحث تلك ويزيدها صلابة وتماسكا إذا ما أمعنّا النّظر في الجوار الذي وُجدت فيه هذه السورة في النصّ. فقد تضمّنت طائفةٌ من قصار السور، التي عُدّت بإجماع من بواكير الوحي المنزّل، (تناولت) موضوعين مختلفين عرضا غير أنّهما في ترابط وثيق من حيث التنظيم النصّي القرآني بعامّة، والذي لم يزل بعد مستشعرا في المصحف. يعرض الموضوع الأوّل الممثّل في شذرات وجيزة وصفا لقصّة تحوّل الإنسان محمّد على إثر شفائه من ذلك العيب الذي يلازم البشر(ألم نشرح لك صدرك... الآية) [1]، ثمّ اصطفاءه. أمّا الثاني، فقد أشارت إليه آيات نزلت لتُطهّر الأماكن العربية المقدّسة بعد أن كانت قد دنّستها، وهي الأماكن الممتدّة من بقعة صغيرة ضمّت قبيلة قريش التي سمّيت بها السورة (106) (وذكرت في الآية 106، را. ص 207)، إلى أقصى حدود العالم المعروف آنذاك والواقع شمال بيت الله[2]. ولكن قبل تلك التزكية التي «تجدّد بها التأسيس»، أمكن للبيت المقدّس أن يسلم من خطر التدمير القادم من الجنوب المتحالف مع بيزنطة. ذلك ما تعرضه سورة الفيل التي سبقت سورة قريش في ترتيب المصحف. فقد جادت السماء، بفضل من الله، بطير تصدّت لذلك الحيوان الضخم الغريب عن أرض جزيرة العرب، ووصفت بأبابيل، وهي لفظة لم تألفها المسامع.

من خلال ما ذهب إليه جاك بيرك، في تعليقه على هذه الكلمة المحيّرة، «أبابيل»، يمكننا أن نلحظ حجم الخلط الذي وقع فيه المفسّرون العرب القدامى من جهة، وكذلك الإخفاق الذي عرفته المحاولات الحديثة

---

(1) تستحق هذه المسألة في حدّ ذاتها بحثا مطوّلا بشأنها. ولنكتف بالقول لكل من لا يستسلم للأحكام المسبقة إن ذلك الرّجس الملازم للبشر قد أشير إليه بوضوح في سورة الشمس: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾.

(2) ينبغي التذكير بأنّ الرّحلتين المشار إليهما كمنّة أنعم بها الله على قبيلة قريش، كانتا تتّجهان إلى الشمال.

وخلوّها من أدنى المقوّمات المنطقيّة، من جهة أخرى[1]. عند رجوعنا إلى النّصوص اليونانية القديمة تمكّنّا من فهم تلك اللفظة الدقيق، فضلا عن توصّلنا إلى إدراك السياق كلّه الذي اندرجت فيه حزمة الشّذرات الأولى من الوحي، تلك التي تضمّنت سورتيْ الفيل والكوثر. فتح لنا الفعل «رمى» الوارد في سورة الفيل الطريق نحو تفحّص الفرضية التي نروم تأكيدها لاحقا، ونحو دعمها بالأدلّة.

لا يمكن أن يتمّ فعل الرّمي إلا عبر اتّجاه أفقي ومتّصل بين المنطلق والغاية، وهو ما يُعسّر علينا التصوّر بأنّ الطيور تأتي ذلك الفعل بتلك الطريقة. استعمل أفلاطون في القوانين، (المحاورة الأفلاطونية) لفظة «أبوبولي» (apobolê) التي تعني «الرّمي بعيدا»، وكذلك كلمة «أبوبوليوس» (apoboleus) ومعناها «من يُلقي بالشيء من عل»[2]. وإذا نزعنا عن هذه الكلمة حروفها المزيدة، في بدايتها، يبقى فعل «باللو» أي «ألقيت بالشيء من الأعلى»، وذلك لفظ اشتقّت منه اللّغات الغربية كلمات بارابول (المثل المضروبParabole) وأوبول (قطعة النقود التي يُلقى بها إلى السائلObole) وديسكوبول (رامي الاسطواناتDiscobole) الخ... واستخدم هوميروس تلك الكلمة على دلالة تتطابق مع الدلالة القرآنية، من خلال عبارة «رمى المراكب بالنار»[3]. أضف إلى ذلك أنّ لكلمة «سجّيل»، هي الأخرى، أصل يوناني، إذ أنّ فعل «سيجالو» (sigalô) الذي يعني «لمّعت وصقلت» وكذلك لفظ «سيجالويس» (sigaloéis) يدخلان هما الآخران، حسب المعجميين، ضمن مجموعة يكتنف الغموض أصلها اللّغوي. ومن خلال استعمال كلمة «سجّيل» هذه في القرآن (وذُكرت في

---

(1) جاء في تعليق بيرك ما لا يستند إلى أي حجة في قوله إنّ «أبابيل» قد اشتُقت من «بابل».

(2) أفلاطون، القوانين، 943، و944.

(3) الإلياذة، 43، 629.

ثلاث مناسبات) يمنحنا السياق الذي تضمّنها بوضوح تفسيرا ذا علاقة بالأحجار التي أمطرها الله على الكفّار، ثمّ يربطها في مناسبتين بكلمة ثالثة ذات أصل يوناني: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ[1]﴾.. وفي موضع آخر أخبر الملائكة المرسلون إلى سدوم إبراهيم بدوافع بعثتهم: ﴿قَالُوٓا إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ[2]﴾.. وتأتي هنا كلمة «مسوّمة» لتختم بحثنا، فلفظة «سيمانتريس» (sémantris) اليونانية تعني كتلة الطين المسطّحة المهيّأة لاحتضان آثار الختم فوقها، «سيماينو» (sémaïnô): «أثر لا يكاد يُرى: الثنائيّ المدنّس إيساف ونائلة».

في هذا البحث المعجمي المنطلق من لفظة الكوثر، وهي النعمة التي منّ بها الله على النبيّ محمّد حصرا، أظهر القرآن نيّة في أن تشمل هذه المنّة أرضا أعلنها النصّ مقدّسة ولتتمتّع بها المجموعة التي تعيش فيها، ولكن ما طبيعة هذا الرّجس الذي أصاب ذلك المكان قبل نزول الوحي؟ يمكننا التأكيد استنادا إلى ما رواه البخاري نقلا عن النبيّ في حديثه عن واقع الحال في تلك الأماكن قبل مجيء الإسلام، أنّ ذلك الرّجس قد طال أوّلا نظام العلاقات الجنسية. ونورد فيما يلي ذلك الحديث المنسوبة روايته إلى عائشة بهذا الشأن عشيّة البعثة المحمّدية: «أنّ النكاح في الجاهلية كان على أربع أنحاء: فنكاح منها نكاح النّاس اليوم [...] ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسّها أبدا، حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها إذا أحبّ، وإنّما يفعل ذلك

(1) سورة هود، الآيتان 82، 83

(2) سورة الذاريات، الآيات 32، 33، 34

رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر: يجتمع الرّهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلّهم يصيبها، فأذا حملت ووضعت، ومرّ عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تسمّي من أحبّت باسمه فيلحق به ولدها، لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل. ونكاح رابع: يجتمع النّاس كثيرا، فيدخلون على المرأة، لا تمتنع ممن جاءها، وهنّ البغايا، كنّ ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما، فمن أراد دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها، ودعوا القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط[1] به، ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك فلمّا بعث النبي صلّى الله عليه وسلّم بالحقّ، هدم نكاح الجاهلية كلّه إلّا نكاح النّاس اليوم.[2]»..

ونسب إلى عائشة نفسها حديثا قيل بأسلوب متحمّس وملطّف عن خرافة قديمة حول ما يُعدّ نجاسة أشدّ وطأة. تناولت هذه الخرافة حدثا يظهر تارة ويختفي طورا من متون الأخبار بعد أن كانت زوجة النبيّ قد تحدّثت عنه بهذه الطريقة التي لم تتناول بداية الخرافة، إذ كانت تقول: «ما زلنا نسمع عن إيساف ونائلة، وهما رجل وامرأة من قبيلة جرهم. وكانا قد أحدثا داخل الكعبة فمسخهما الله صنمين.[3]».. تصوّر الرّواية مشهدا جُمعت فيه ثلاثة عناصر هي الكعبة والرجل المسمّى إيساف، الّذي قد يكون تحريفا لاسم يوسف، ونائلة التي بدا اسمها دارجا حينها في تلك الربوع (كذلك حسب ما جاء في اللّسان وأيضا في القاموس المحيط للفيروزبادي) إلاّ أنّه يعني في أصله حسب اللسان أيضا مجموعة من

---

(1) يحتوي هذا الفعل على دلالة جنسية مثليّة باعتبار اشتقاقها من اسم النبيّ لوط.

(2) رواه البخاري وأبو داود السجستاني

(3) سيرة ابن هشام، ص 86

الدلالات الزاخرة والمتباعدة كالقُبلة والتكرار والغزل والمنسج والرّغبة الجامحة وحتى محيط الكعبة. اسم نائلة قريب من اسم نهر النيل. وإذا أردنا التقدّم إلى أبعد ممّا وصل إليه بحثنا في المعجمية العربية، نجد أنّ هناك قرابة ممكنة تجمع إيساف ويوسف المصري. أمّا الإطار الزماني المحيط بهذه الرّواية فهو إطار أسطوري يعود إلى قبيلة جُرهم، هؤلاء العرب البائدة الذين لا نعرف عنهم سوى أنّهم كانوا سكّان مكّة وحرّاسا للكعبة منذ عصور موغلة في القدم. وقد جاء في ملاحظة المستشرق مونتغمري وات، من خلال مقال في الموسوعة الإسلامية خصّصه لمادة «جُرهم»، بعدما أتى بإيجاز على ما أوردته بشأن هؤلاء القوم الروايات التي تناقلتها الأخبار العربية (كدراستي المستشرقين الألمانيين نولدكه وكراوس) أنّ الدراسات المتأخّرة قد بيّنت أنّهم كانوا ينتمون لماض ليس بالقدم الذي ذكرته المأثورات العربية. ويذكر فيما يذكر (الحروف G R N) أو لفظ «غورامهنوي» (Goramhnoi) الّذى ورد استعماله في نصّ ستيفانوس البيزنطي، وهو كاتب إغريقي في القرن السادس الميلادي[1]. لم يوجد على علمنا من أرجع تلك الكلمة (جُرهم) إلى اللّفظ العبري «جيروهيم» (Gerohim) الذي يعني الآخرين والدخلاء والأجانب، وهو مرادف لكلمة «غيرهم» العربية.

حول دنس أبعد في الماضي...

لئن عملت الأخبار الواردة عن الرّوّاة والمفسّرين على إنسائنا جماعة أخرى ممّن دنّسوا ذلك المكان المقدّس، فقد كان ذلك من أجل الترويج لأسطورة أخرى عرفتها مكّة، والكعبة تحديدا، وهي تلك التي نُسبت إلى

(1) الموسوعة الإسلامية، الطبعة الجديدة (بالفرنسية) ج 2، ج.بريل، لايدي وميزونوف ولاروز، 1977، ص 618.

إبراهيم، وكذلك إلى ما قبل عصر إبراهيم، أي تلك التي تزامنت مع حقبة خلق الإنسان، وأصبحت بذلك أسطورة استغفاريّة. لا يفتأ مفسّرو النصّ القرآني يذكّرون بالفكرة القائلة باصطفاء أوّل للكعبة تمّ في زمن آدم، يتيم الأم. فحين شُيّدت بجوار العرش أضحت مقدّسة ومتّجهة من السماء نحو واد غير ذي زرع بمكّة. يقدّم بعض المفسّرين الذين تناولوا بحذر شديد روايات رأوا فيها محض خرافات، كابن كثير مثلا[1]، ذلك البناء بكثير من الخيال في قولهم إنّه سابق لخلق الإنسان بمدّة ألفي عام: «أنّ الكعبة بحيال البيت المعمور، بحيث أنّه لو سقط لسقط عليها، وكذلك معابد السماوات السبع، كما قال بعض السلف: إنّ في كلّ سماء بيتاً يعبد الله فيه أهل كلّ سماء، وهو فيها ككعبة لأهل الأرض.[2]»..

في هذا الخطاب الخيالي تشير الرّوايات إلى أنّنا أمام مسار نكوصي باتّجاه رحم الأمّ ملاذا ومأوى. وإذا أخذنا في الاعتبار ضرورة مواجهة جميع المسارات الرمزية لمحنة اللّغز الذي تختصّ بفكّه شخصيّة أبي الهول الغامضة، فكّ إبراهيم رفقة ابنه إسماعيل اللّغز الذي واجهه، وفق هذه الأسطورة الاستغفارية المتأخّرة، وهو ما جاء عن ابن كثير أيضا، وذلك حين لم يعثرا على موقع الكعبة «حتى بعث الله ريحا يقال له (الخجوج) لها جناحان ورأس في صورة حيّة فكنست لهما ما حول الكعبة عن أساس البيت الأول.[3]».

هكذا أصبحت قراءة هذا الحلم الذي رواه المفسّرون تامّة الجلاء والوضوح مع تلك المواجهة التي دارت بين الوالد والابن عندما شارفا

---

(1) انظر كذلك العُمري في «مسالك الأبصار» ج 1، دار الكتب، القاهرة، 1924، ص 93: «قال: خلق الله البيت قبل الأرض بألفي سنة، وكان عرشه على الماء على زَبَدة بيضاء.»

(2) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 155

(3) المصدر السابق

على الانتهاء من تشييد هذا البيت: «فلمّا بلغا القواعد وبنيا الركن قال إبراهيم لإسماعيل: يا بني اطلب لي حجرا حسنا أضعه هاهنا، قال: يا أبت إني كسلان تعب، قال: على ذلك فانطلق وجاءه جبريل بالحجر الأسود من الهند وكان أبيض ياقوتة بيضاء مثل الثغامة وكان آدم هبط به من الجنّة فاسودّ من خطايا النّاس فجاء إسماعيل بحجر فوجده عند الركن قال: يا أبت من جاءك بهذا؟ قال: جاء به من هو أنشط منك.[1]».

- لفظ «أنّجس» (Enagès) الإغريقي، والحديث عن الرجسين

يمدّنا جان بيار فرنان، عالم اليونانيات، في مقال[2] كتبه حول التطوّر الأنثروبولوجي الذي عرفته النّصوص القديمة عن الطّاهر والمدنّس، بتحليل فلسفي ثريّ حاول من خلاله تحديد المكان الذي ظهر فيه مفهوم جديد عن الدنس، أو النجس (ويقال له باليونانية enagès)، وهو مفهوم غامض قد يختلط بالمقدّس ويذوب فيه، على حدّ قول فرنان. ويضيف أنّ هذه الفكرة قد ظهرت ضمن نظرية جديدة تشكّلت بعد عصر هوميروس ومع شعراء التراجيديا في العهد الكلاسيكي: «[في القرن الخامس] في حال الموت، وخاصّة ذلك الموت العنيف المتمثّل تحديدا في القتل، يجد المجتمع نفسه مهدّدا بالدنس، ويظهر نوع من الرّعب والخوف من انتشاره. فحين نقبل البقاء على تواصل مع القاتل ولا نمنع دخوله إلى المعبد والأماكن العامّة والحمى، يحمل كلّ واحد منّا حينئذ على عاتقه رجس القتل.[3]». فكرة الرجس هذه التي عبّرت عنها الكلمتان العربيّة (نجس) والإغريقية (إنّجسenagès). واقتضت تجنّب الشخص المدنّس مع

---

(1) المصدر السابق

(2) جان بيار فرنان، الطاهر والمدنّس في الفكر والوعي الإغريقيين حتّى موفّى القرن الرابع ق.م، كلينكسليك، 1952.

(3) جان بيار فرنان، الأساطير والمجتمع في اليونان القديم، ف.ماسبيرو، 1974، ص 124. مع التشديد

تجنّبا تامّا، لم تعد تحمل داخل الخطاب القرآني طابعا ملموسا اجتماعيّا وشرعيّا، بل إنّها انحسرت وتركّزت لتطال فقط نوعا وحيدا من المدنّسين، وهو ذلك الذي لا يؤمن بالله الأحد: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا...﴾[1].

كانت تلك المناسبة الوحيدة التي استُخدم فيها هذا اللّفظ في القرآن. ذلك لأنّ النّجس سيتّخذ من هنا مقاما آخر، إذ لم يعد الأمر متعلّقا بذلك الدنس نفسه الذي عبّرت عنه الكلمة المشتركة بين الإغريقية والعربية (النجس، أنّجس)، والذي يقتضي تجنّبه القيام ببعض الأعمال العبادية أو الدنيويّة عن طريق الوضوء[2]، وإنّما بذلك الذي يتسلّل إلى عمق روح الإنسان ويصيبه أفرادا وجماعات، وهو ما سيتّخذ تسمية «رجس». وهذا الرّجس ليس بقائم فقط على دنس الشّرك بل وكذلك على ما يتعذّر التحصّن والتطهّر منه والبعد عنه، إلاّ إذا انخرطنا في فعل التعقّل. فلا يقام التشريع إلاّ على أسس الخطاب العقلاني الذي أضحى في القرآن صنوا لفلك الإيمان، وهو الكفيل وحده بتجنيبنا الوقوع في ذلك الرجس: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3]. في القرآن قول آخر يحمل المضمون نفسه، فضلا عن أنّه اتّخذ الصيغة التّعبيرية ذاتها إلاّ في كلمة «يعقلون» التي استُبدلت بـ«يؤمنون»: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[4].

(1) سورة التوبة، الآية 28

(2) لتسمية تلك النجاسة هناك ألفاظ محدّدة من مثل جنب وحدث وحيض، الخ.

(3) سورة يونس، الآيتان 99 و100.

(4) سورة الأنعام، الآية 125.

- السورة التي تبتّ في «الطّاهر والمدنّس»

بات انفلات الحياة الجنسيّة الذي تعرّض له القرآن قضيّة يحكمها الخطاب العقلانيّ، والمشروع الذي يرمي إلى إعادة تنظيم أماكن التجمّع.

رسمت سورة الأحزاب حدودا جديدة تفصل المقدّس عن المدنّس عبر موقع وسط يمثّله بيت الله أوّلا، ثمّ وفي محيطه، علاقة الرجال بالنّساء وصلة هؤلاء كلّهم بالله وفق عقد يقيم احترام الأسماء والأنساب، وينظّم الأدوار في الحياة الجنسيّة. وقد حدّد القرآن موقع الأمّة في هذا المكان الوسط عندما اصطفاها اصطفاء أخلاقيّا: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا [1]﴾. في تلك الحدود الوسطى يضع القرآن قواعد الحلال والحرام كما سنبيّن لاحقا عند قراءتنا لسورة النّور.

(1) سورة البقرة، الآية 143.

الفصل الخامس

لنقرأ...

1

يوسف، أو الوجه الآخر من أوديب

للنبيّ يوسف في القرآن قصّة حظيت بدراسة مجموعة من الباحثين الذين أبدوا إعجابهم بذلك الأسلوب السّردي البديع، وبذلك النّفس الإيحائي الذي وردت عليه هذه القصة. تعدَّدَ هؤلاء الباحثون، القدامى منهم والمعاصرون، من العرب والمسلمين وغيرهم من ذوي الديانات والعقائد الأخرى، من المستشرقين، المؤمنون منهم والعلمانيون، بحيث يمتنع حصر أسمائهم كلّها في بحثنا هذا.

وإذ من العسير علينا أن نأتي بجديد نضيفه إلى ما قيل عن الخصائص الأسلوبيّة، والأدبية عامّة، التي ميّزت ذلك النصّ، بإمكاننا القول، ما لم يواجهنا اعتراض يقيم الحجّة على بطلان طرحنا، بأن ليس هناك دراسة واحدة أشارت إلى أنّ تلك القصّة كما يعرضها القرآن قد كان فيها محاكاة لأسطورة أوديب في جزئها الممتدّ من النبوءة إلى معاقبة البطل ونفيه في مدينة كولون.

فإن تسلسلت الأحداث في القصّتين تبعا لمنطلقين متشابهين في انتمائهما لظاهرة اللّغز الرابض في النذر في قصّة أوديب، وفي الحلم في قصّة يوسف بن يعقوب، فقد كان التباعد بينهما جليّا، لينقلب إلى تضادّ كلما تقدّمنا في سرد كلّ من الروايتين.

فلنبدأ أوّلا بالمستوى الذي وُزّعت من خلاله الأدوار، ولنذكر طيف جوكاست، تلك الأمّ الزوجة والرّغبة الجنسيّة التي تملأ جوانب التراجيديا والتي شكّلت تلك الشخصيّة نفسها محوريْها. أمّا في القصّة القرآنية

فقد غيّبت الأمّ عمدا وعلى نحو مدروس. ففي الوقت الذي تحدّثت فيه مدراشيات سفر التكوين اليهودية عن سرقة صواع الملك التي اتُّهم بها ظلما بنيامين، وكانت تلك السرقة حدثا ذكّر أخوة يوسف من الأبّ بسرقة أخرى قالوا إنّ رحيل والدة هذين الشقيقين[1] قد اقترفتها في السّابق. وجاء القرآن ليُبقي على تلك المزاوجة بين سرقة حاضرة وأخرى سابقة، مستبدلا ما قاله الشقيقان في ذلك الصدد بقول آخر: ﴿ قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ ...[2]﴾. وحتّى عند نهاية القصّة حيث أتى الله بيعقوب وأمّ يوسف من البدو ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾، تعترضنا صيغة التثنية في كلمة «أبويه» بموجب جواز نحوي سمح في مستهلّ السّورة بإطلاق تلك الكلمة نفسها على جدّيْه اسحق وإبراهيم حين سُمّيا هما الآخران بالأبوين. في القصّة القرآنية كان يوسف هو نفسه صاحب الرؤيا وكان بطلها، وهو أيضا من رواها إلى أبيه الذي أنجب أحد عشر وريثا غيره. بينما كان النذر الذي رسم قدر أوديب قد تلقّاه أبوه، الّذي لا وريث آخر له، من آلهة المعبد، وذلك قبل ولادة هذا البطل. ثمّ إنّه كان ينبغي على رؤيا يوسف أن تبقى طيّ الكتمان، بينما ذاع خبر النذر المتعلق بأوديب بعدما بلُّغ به هذا المعنيّ به في مدينة دلف حال بلوغه سنّ الرشد. كان قد وُضع أوديب هذا لحظة ولادته فوق جبل قيثرون أملا من والديه في أن تفترسه السباع فيبطل ذلك النذر الرهيب. في المقابل، وبعد أن خطرت لإخوة يوسف فكرة طرحه أرضا وتركه عرضة للسباع (وهو ما سيقدّمونه تبريرا كاذبا لاختفاء الصبيّ)، عدلوا عن ذلك ليستقرّ رأيهم على إلقائه في الجبّ. حسب أوديب أنّ بوليبيوس وبيريبيا أبواه الحقيقيان. أمّا يوسف فقد علم منذ البداية بأمر تبنّيه عند سماعه عزيز

---

(1) انظر أ.شوراكي في تعليقه عن ما ورد في سفر التكوين 44 و10 و12، في «سفر التكوين» ص 465. طبعة جان كلود لاتيس، باريس، 1992.

(2) سورة يوسف، الآية 77.

مصر يقول لامرأته إنّه اشتراه صغيرا، وإنّه لفي شكّ في أن ينجح هذا التبنّي ﴿عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗا﴾. قتل أوديب والده لايوس على إثر صراع جمعهما وجها لوجه ولم يستطع أن يرى في خصمه وجه أبيه. بينما أعاد يوسف البصر عن بُعد لأبيه الذي كان قد فقده من شدّة البكاء على ضياع ابنه. مرّ يوسف بمحكّ الجنس لغزا تمثّل في شخص زليخة، المرأة التي قال عنها القرآن إنّها ذات كيد، وهي شبيهة بالوجه الأنثوي لأبي الهول الأوديبي. تحيلنا كلمة كيد هذه إلى الإلهة ميتيسا (إلهة المكر التي ابتلعها الإله ذيوس)، كما كان هذا الكيد إحدى الخصائص التي ميّز الله بها ذاته في القرآن. تغلّب يوسف على ذلك الكيد حين دخل إلى السّجن وهو المكان الذي سيعرف فيه هذا النبيّ خلاصه، على عكس فضاء القصور الملكيّة حيث تحقّق قدر أوديب، البطل التراجيدي ابن جوكاست. لنذكر كذلك السنين السبع التي عبّرت عنها، في رؤيا الملك، البقرات السمان السبع، وهي الرؤيا التي أوّلها يوسف في حينها، بينما أصاب مدينة طيبة وباء لم تُدرك أسبابه فطنة كاهن ذيوس. ومن العجيب في هذه المقاربة، أن يتعرّض المقطع الذي افتُتحت به مسرحيّة صوفقلس إلى سجود جماعة من الشيب والشباب أمام النُّصب التي أقيمت تمجيدا لأوديب[1]، في مشهد يتطابق مع رؤيا يوسف وهو بعدُ في البادية، تلك الرؤيا التي استهلّت هذه القصة القرآنية.

فقأ أوديب عينيه كي يمنع عن نفسه رؤية آثار اللّعنة التي تكهّنت بها رؤيا الآلهة بعد ميلاده. بينما اختتمت قصّة يوسف بدعاء مسهب في حمد ما أيّده الله به من نعمة صادق الرؤيا، وهذه اللّفظة هي المثيل الصوتي للرؤية في معناها الحسّي البصري... ولكن ما الذي دفعنا في عملنا إلى هذا التحليل المقارن بين القصّتين؟

(1) «أوديب، يا ملك بلادي، إنك كما ترى أعمار أولئك الساجدين أمام نصُبك، بعضهم لا يملك القوّة بعد على التحليق بعيدا، والآخرون مثقلون بشيخوختهم.» (13-16)

إنّ هذا القلب في مسيرة أوديب هو، فيما تضمّنه القصص القرآني، انخراط في نهج معاكس لهذه المسيرة، فلقد انطلق ذلك البطل التراجيدي الملاحق باللّعنة من مدينة كان قد فقدها صغيرا وجنى عليها كهلا باتّجاه منفاه الحالك. بينما خرج يوسف من أسره داخل عالم البداوة نحو مدينة الشمس في مصر (Héliopolis)، وهي المدينة التي نال فيها ما نال من العزّة وجعل منها موقعا مزدهرا. هو ذلك المسار نفسه الذي رسم به محمّد رؤيته داخل القول القرآني.

2

رهبة نبيّ

«خِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الإِسْلامِ إِذَا فَقِهُوا.»

(حديث نبوي)

بعد مضيّ السنة الثامنة للهجرة نُقض صلح الحديبيّة الذي أبرم بين مشركي مكّة والمقاتلين المسلمين في المدينة، الذين كانوا قد شكّكوا في جدوى هدنة كانت ستدوم عشر سنين. استمرّت مكّة في احتضان الحجّ الذي كان يجمع كلاًّ من الفئة الغالبة والفئة المغلوبة في الأمكنة نفسها. ولكن، وفي العام التاسع، بعث النبيّ بصاحبه أبي بكر ليمثّله عند أداء تلك الفريضة، وأمره بإعلان حضر عن العري خلال القيام بتلك الشعائر، بداية من تلك السنة[1]. غير أنّ النبيّ قد عاد وأوكل جانبا من تلك المهمّة إلى شخص ثان، ففيما كلّف أبا بكر بأن يُبلّغ رسميّا قرار الحضر، أمر عليّا بتلاوة سورة التّوبة على الملأ، وهي السورة التي تضمّنت نقدا لاذعا استهدف الأعراب وقيمهم وكذلك القاعدين منهم والمنافقين والمشركين. لم يتردّد أبو بكر في التعبير عن امتعاضه ممّا انتُقص من مهمّته، فما كان على النبي محمّد حينها إلاّ أن يذكّره، مسترضيا، بذلك الفضل الذي ناله عندما ذكره القرآن في سورة التّوبة نفسها (ثاني اثنين إذ هما في الغار) وكانت إشارة إلى تلك الظروف العصيبة التي مرّ بها كلاهما يوم هجرتهما إلى المدينة.

---

(1) البخاري، المصدر السابق، المجلد 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 184. انظر أيضا ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 161.

لم يكن النبيّ ليقصد من وراء تلك البعثة في واقع الأمر غير الفصل بين إبلاغ قرار سياسي وتلاوة إحدى السّور. فقد أوكل المهمّة الأولى إلى صحابيّ لا ينتسب إلى عشيرته، بينما كلّف ابن عمّه بالمهمّة الأخرى، وبذلك أراد الاستمرار في مجاملة الملأ من قومه ممّن بقي على الديانة الوثنيّة. هذا وقد كان في نيّته أيضا الإبقاء على ذلك الوضع القائم في مكّة التي دعاها القرآن بأمّ القرى.

غير جائز برأينا الغفول عن ذلك الطابع السّلبي الذي يكتنفه لفظ «قرية»، ذلك المنحدر في الأصل اللّغوي نفسه الذي أتت منه كلمات «قريطش» و«أغاريت» والعبرية «كريات» والفينيقية «قرط». وإن استعمل القرآن «مدينة» فذلك لمقابلتها بلفظة «قرية» التي لم تكن لتُستخدم في النصّ إلاّ لغاية تحقيرية[1]. وبالرّغم من ذلك لم يسبق أن اعتمد الموروث هذه اللّفظة لإطلاقها على مكّة، والحال أنّ القرآن نفسه قد عدّ هذه البلدة «قرية» قبل بعثة محمد وبعدها في إشارة منه إلى أنّها مرتع للكفر، وهدف دائم أمام التّهديد الإلهي بإنزال الهلاك والدمار فيه: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ[2] ﴾.

في معرض نقله لأقوال المشكّكين من المشركين الذين اندهشوا لرؤيتهم رجلا ببساطة محمّد يتلقّى رسالة إلهيّة، يقرن القرآن مكّة بقرية الطّائف معقل قبيلة بني ثقيف المعروفين، كما ذكرنا سابقا، بعبادتهم اللاّت كبرى آلهتهم: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ[3] ﴾.

---

(1) انظر مثلا، سورة الأعراف، الآية 82، الإسراء 58، الكهف 77، وغيرها...لفظ قرية كان في كلّ المواضع مرتبطا بالفسق والانحلال الخلقي وكانت القرية عرضة دائما للانتقام الإلهي (من كوارث ودمار). وحين تعلق الأمر بمدينة كتلك التي كلّف فيها يونس بنشر تعاليمه، ويرجح أن تكون مدينة نينوى بحسب الموروث، فإنّها لم تتلقّ غير تحذير. سورة يونس الآية 98.

(2) سورة محمد، الآية 13.

(3) سورة الزخرف، الآيتان 30 و31

لطالما أثار حال مكّة حنين النبيّ لفكرة المدينة كحاضرة منفتحة وهو الأمر الذي لم تكن عليه هذه القرية، ممّا حمله إلى تحقيق ما ظلّ يصبو إليه عبر إجراء تعويضيّ حتى حلّ بيثرب فاستبدل اسمها بالمدينة، ورغم ذلك كانت تنتاب النبيّ مشاعر ملتبسة إزاء مكّة، وهو ما يُقرّه الموروث دون أن تفصح عنه نصوصه صراحة. فقد أهمل كتّاب السيرة النبويّة، أو ربّما أسقطوا مشاهد وأقوالا صدرت عن الرّسول في أثناء قيامه بشعائر الحجّ، وأبدى من خلالها حفيظة وقلقا وشيئا من التبرّم كما تقول هذه الرّواية التي نقلها وصحّحها البخاري: «أمر النبيّ صلى الله عليه و سلّم أصحابه أن يجعلوها عمرة ويطوفوا ثم يقصرّوا ويحلّوا إلا من كان معه الهدي فقالوا ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر منيّا فبلغ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال (لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدي لأحللت)».[1]

وهناك حادثة أخرى، كان قد أثبتها البخاري نفسه وأوردها بعدّة روايات، بدت وكأنّها إشارة إلى أنّ النبيّ محمد كان يريد المضي إلى أبعد ممّا ذهب إليه في إزالة مظاهر الوثنيّة من شعائر. إذ روى قائلا: «قال لها [لعائشة] (ألم تري أنّ قومك لمّا بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم).. فقالت يا رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم قال (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت)».[2]

يضاف إلى ما تقدّم مؤشّر آخر عن ذلك اللّبس في موقف الرّسول من شعائر الحجّ، إذ يفيدنا المحدّث نفسه بما دار في ذلك الجدال الحاصل بين المهاجرين والأنصار، حين أراد الفريق الأوّل إعلان إلغاء الطواف بالصفا والمروة كشعيرة كان يمارسها القدامى في يثرب تقديسا لإلهتهم

(1) صحيح البخاري، المصدر السابق، المجلد 2، ص 171 و172
(2) المصدر نفسه، ص 156

مناة، بينما أصرّ الأنصار على الإبقاء عليها جزءً من المناسك الإسلامية. لم يكن النّبيّ بقادر على حسم ذلك النزاع بمبادرة شخصيّة منه، وكان عليه انتظار وحي يأتيه. عندها نزلت آية تضمّنت حلاً متشابها في قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[1] غير أنّ الاعتراض على تلك الشعيرة قد ظلّ قائما بعد نزول هذه الآية بزمن طويل، أي زمن الانتهاء من إعداد المصحف وتثبيت قواعد الحجّ، الأمر الذي تأخّر إنجازه. وعندما تحدّث الموروث عن مختلف النُسخ القرآنية «غير المعتمدة» ذكر نسخة ابن عبّاس التي أتت بصيغة مماثلة، لكنّها معكوسة المعنى: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن [لا] يَطَّوَّفَ بِهِمَا...».

كيف لنا أن نفهم إذن موقف النبيّ أمام ذلك العرض الطقوسي في دلالاته الأنثروبولوجية العميقة، الذي يستعيد حالتي التواجد البشري، مشهد التشظّي البدوي ومشهد التجمّع الحضري القارّ؟

(1) سورة البقرة، الآية 158.

3

سورة النّجم

الثقب الأسود

في تناول تبسيطيّ لحادثة الغرانيق، أبت أضخم مصادر الموروث إلاّ أن تومئ إليها فتختزلها في مشهد خيالي تعفّرت معالمه، ليحول دون أن يدركه الناظر ويرصد ملامحه. وتمتدّ مؤثّرات هذا المشهد «الدرامية» في بعض الروايات، كتلك التي أوردها السهيلي، إلى الحبشة، وذلك من خلال سرديّة تُجهد القارئ على تمثّل حدث جرّده النصّ من إطاريه الزمني والمكاني. وكأنّنا بهذا القارئ يتنقّل في مساحة نصيّة لا تكاد تُخطّ حتّى تعاد كتابتها من جديد ليصطفى منها نصّ آخر في عمل أشبه ما يكون بدرء مفعول تعويذة ضارّة. ليس ثمّة في الموروث ما يحدّد الكيفيّة والظروف التي مكّنت أوائل المهاجرين إلى أرض الحبشة البعيدة من العلم بتلك الحادثة ليبتهجوا بمصالحة تمّت بين النبيّ محمّد وقومه، أو ليحزنوا ويعترضوا على ما اعتبروه تنازلا جسيما قدّمه الرسول إلى أهل الشرك.

يقول الموروث إنّ المشهد دار في إطار اجتماع عامّ داخل المسجد في مكّة، والحال أنّ من اعتنق الإسلام حينها لم يكن ليقيم صلاته إلاّ خفية بعيدا عن أنظار عامّة النّاس، وكان ذلك لحظة نزول سورة النّجم، وهي أوّل ما يُستنَد إليه في هذا البحث. هذا وقد جاء في سيرة ابن اسحق\بن هشام الّتي عمدت إلى تعتيم هذا الحدث تعتيما كاملا، عرض مفصّل عن الرحلة الّتي توجّهت إلى الحبشة مع إشارة ضبابيّة إلى حادثة الغرانيق ضُمّنت في بعض عبارات الرّبط. لم يجرؤ المهاجرون العائدون من الحبشة على

كشف أنفسهم عند وصولهم إلى مشارف مكّة: «وَبَلَغَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ الّذِينَ خَرَجُوا إلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ، إسْلامُ أَهْلِ مَكّةَ، فَأَقْبَلُوا لِمَا بَلَغَهُمْ مِنْ ذَلِكَ حَتّى إذَا دَنَوْا مِنْ مَكّةَ، بَلَغَهُمْ أَنّ مَا كَانُوا تَحَدّثُوا بِهِ مِنْ إسْلامِ أَهْلِ مَكّةَ كَانَ بَاطِلًا، فَلَمْ يَدْخُلْ مِنْهُمْ أَحَدٌ إلاّ بِجِوَارِ أَوْ مُسْتَخْفِيًا».

- المشهد

وقف النّبي رفقة تلك الفئة القليلة من أتباعه قبالة جمع من المشركين دعاهم ليستمعوا إلى بعض ما أُنزل إليه من الوحي. جاءت الرواية على شكل عرض مقسّم إلى منظرين كان يُفتتح بالمقدّمة عينها في كلّ مرّة. إذ كان يُقال إنّ الرسول تعرّض إلى كثير من العزل، وبات العداء الّذي كان يكنّه له قومه يهدّده بإقصاء تامّ من القبيلة، ثمّ أتى ذلك اليوم الّذي أحضرهم فيه ليطلعهم على القول الموحى إليه من ربّه. بدا ذلك القول على درجة رفيعة من البلاغة، في نصّ توحّدت أوزانه وتخلّلته أجراس تتآلف هنا وتتباعد هناك، وكان خطابا يستدرج السّامعين بالتهكّم والمساءلة والبرهنة «بالخلف».

لم يرد في هذه المقدّمة الّتي استهلّ بها المفسّرون «حادثة الغرانيق» ما يدعو إلى الغرابة. إذ أورد القرآن في العديد من المواضع التي تضمّنتها شذرات التّنزيل الأولى تأكيدا على وقوع الحادثة. وقد جاء في الموروث أنّه في الوقت الّذي تلا فيه النّبي محمّد آيات الغرانيق لم يكن قد أوحي إلى النّبي آنئذ ما يتجاوز العشرين من الشذرات القصيرة، يمكن تصنيفها في محاور ثلاثة وإن تعذّر معرفة ترتيبها الزمني. وقد أضيف إلى موضوعي شعور النّبي بالعزلة وموقف أهله منه، الذين أتينا على ذكرهما، مجموعة أخرى من الآيات الّتي نزلت في إطار التهدئة من روع النبي الّذي اعتزله

قومه وبات مهدّدا بالضلال على إثر ما عرفه من تجاذب وجداني بين تعلّقه بعشيرته وشعوره بضرورة الاضطلاع بمهمّته الإلهية. وتشير أكثر الروايات ترددا لدى أهل التّفسير إلى تلك «المفاوضات» التي جمعت المشركين بالنّبي محمّد، حين عرض عليه هؤلاء مخارج لم يكن يرضاها لتعارضها صراحة مع فكرة الإله الأوحد المثبّتة في القول المنزّل الذي عليه تبليغه للنّاس، وهو ما يأبى الرسول أن يستند فيه إلى اجتهاده هو. نورد فيما يلي الرواية التي يقول الموروث إنّ «حادثة الغرانيق» قد أعقبتها مباشرة، وبات يتداولها المفسّرون متّخذينها سببا في نزول سورة «الكافرون». قدّم المشركون لمحمّد عرضا قالوا إنّه يُنصف الطرفين: أن يعبد محمّد ومن اتّبعه آلهة قريش سنة، وأن تعبد قريش إله محمّد سنة. فما كان على الرسول إلاّ أن يُرجئهم حتى يأتيه وحي من ربّه فيما عرضوه عليه. وتفيدنا مصادر الموروث بأنّ آيات نزلت من اللّوح المحفوظ بعد حين تأمر الرسول بإبلاغهم القول الفصل: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ... (الآية)﴾ بات واضحا إذن، في كلّ ما ورد عن الموروث من روايات، ذلك المسار الّذي أفضى إلى ما رأينا فيه تسوية معقولة، إذا ما رجعنا إلى أخبار البعض من المفسّرين من أمثال الطبري أو آخرين ممّن قبلوا باحتمال صدور «زلّة لسان» عن النّبي ثمّ ما لبثوا أن تداركوا الموقف بالقول بتدخّل العناية الإلهية الّتي احتوت الوضع فيما بعد.

في عبارات تسلّلت إلى الكلم القرآني على إثر ما ألقاه الشيطان في أمنية النبيّ محمّد أثناء تلاوة ما أُنزل إليه من الوحي، ورد ذكر الآلهة الغرانيق الّتي قيل إنّ «شفاعتها تُرتجى». وتجدر الإشارة في البداية إلى أنّ ما رُوي من أخبار عن هذه الحادثة هو ما سيعيننا على فهم آليّات العمل التّفسيري وخاصّة من خلال إحدى وظائفه الأكثر حيويّة، وهي تلك التي عملت على أن يتطابق تأريخ مراحل التنزيل مع الترتيب الذي تقرّر بعد ذلك في

المصحف. ففي ذلك التطابق ما يسدّ ثغرات قد يتسرّب منها أيّ شكّ يطال الإجماع الذي قضى بضياع مفتاح العبور مباشرة إلى الوحي المنزّل.

– ولكن، ما سرّ الإشارة إلى الغرانيق دون غيرها من الطيور؟

سبق وأن أشرنا إلى أنّ محمّدا الإنسان قد ضاق بما أتى المشركون على تشويهه في مناسك الحجّ، فيما عدّه القول القرآني سببا في قراءة نقديّة جديدة تتناول مفهوم المكان. كان يُرى في هذا التشويه أوّلا قلبا لمنظومة رمزيّة قديمة أضفت القداسة على ظاهرة يلتقي فيها البشر جماعات. فقد بعث النبيّ بأبي بكر إلى مكّة لينهى عن عادة العري أثناء الطواف، وكانت قطيعة طقوسيّة تسبق القطيعة السياسيّة مع المشركين، تلك التي نقضت صلح الحديبيّة. في تلك العادة ما يُبطل أولى النّعم الحضارية التي يقول القرآن إنّ الله قد منّ بها على بني آدم. من المعلوم أوّلا، أنّ من يسمّون أنفسهم بالحمس من أشراف قريش قد جعلوا من هذه النّعمة حكرا عليهم فكانوا يقدّمون لباس الإحرام لمن شاءوا ويمنعونه عمّن شاءوا ليتركوهم عراة أثناء طوافهم. قبل بعثة أبي بكر، كان القرآن قد تحدّث عن هذه المسألة في سورة الأعراف موجّها خطابه إلى كافّة بني الإنسان ومستخدما لفظ «زينة» للتعبير عن اللّباس، فيقول: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ... [1]﴾. ثمّ ذهب أهل مكّة من المشركين ثانية إلى أبعد من ذلك في تخصيص أنفسهم، دون غيرهم من سائر الحجيج، بطواف الإفاضة من مكان يُطلق عليه اسم «جمع»[2] حيث مُنوا بهزيمة أشار إليها القرآن في

(1) سورة الأعراف، الآيتان 31-32

(2) يقول البخاري إنّ الرسول قد أبقى على شعيرة الإفاضة من جمع لكنّه عكسها. «إن المشركين كانوا لا يفيضون من جمع حتى تطلع الشمس [...] وأن النبي صلى الله عليه و سلم خالفهم ثم أفاض قبل أن تطلع الشمس.»

سورة العاديات: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا[1]﴾.

أخيرا، بلغ التّشويه في معاني الحجّ العميقة ذروته في عادة «النّسيّ»، ذلك التلاعب بمواعيد الحجّ والصلوات والأعياد والأسواق الموسميّة، وأدّى بهم ذلك إلى نسيان الأبعاد الدينيّة الممثّلة في طقوس جعلوا أنفسهم القائمين على تنظيمها، ومضوا في محاكاة التمزّق الذي عرفته البشريّة الأولى في شعائر يستحضرون فيها صورة تنائي الأصقاع والمداءات. تجسّدت هذه الممارسات في مظاهر لا يمكن للبحث اليوم تأكيدها أو التدقيق فيها إلاّ أنّ القرآن أشار إليها بهذا النّفس التهكّمي قائلا: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ...[2]﴾.

- ما تلك الصلاة التي استخفّت بها هذه الآية القرآنية المعزولة والوجيزة، هذه التي لم تحض سوى بشرح أفرط المفسّرون في تبسيطه وتعميمه؟

إذا رجعنا إلى أعمال المفسّرين القدامى وأبرز أعلام الموروث الّتي اهتمّتّ بأخبار زمن ما قبل الإسلام، فإنّنا لا نجد غير تعاليق فضفاضة لا تبيّن معانى تلك الكلمات التّهكميّة التي وردت في هذه الآية. وقد استوقفنا عنصران بدا كلاهما بسيطا في ظاهره، أحدهما رواية تحدّثت عن طقوس كان يحييها المشركون حول الكعبة، وتمثّل الآخر في مسألة لغوية أوردها لسان العرب ودارت حول تركيب لفظ «غرانيق» (ومفرده غُرنوق وغِرنوق وغَرنوق). استطعنا من خلال هذين العنصرين أن نتبيّن المراد ممّا أشارت

---

(1) سورة العاديات، الآيات 1-5

(2) سورة الأنفال، الآية 35. الكلمتان الأساسيتان في هذه الآية هما «مكاء» و«تصدية». وقد وردت بشأنها تعريفات عديدة ومتنوعة لدى الكتاب القدامى. وقد رجعنا في كلمة «مكاء» إلى بيت يُنسب إلى الشاعر عنترة وذكره القرطبي في معرض شرحه لهذه الآية، حيث يدل هذا اللفظ على الصفير. أما «تصدية» فلا لبس في اشتقاقها من «صدى».

إليه تلك الآية، وأن نفهم كذلك إصرار الموروث، إمّا على إنكار حقيقة ما سمّي بالآيات الشيطانيّة، وإمّا على تعليل حدوثها بما يّرى فيه زلّة لسان أتاها النبيّ وعُدّت فوق ذلك تأكيدا على الرعاية الإلهية التي خُصّ بها.

لنتوقّف بداية عند ذلك العنصر الأوّل الّذي أقرّه البخاري بينما أسقطه ابن الأثير عندما نقل المشاهد نفسها في فترة الحجّ التي كانت تجمع وثنيين ومسلمين في المكان المقدّس نفسه، وكان ذلك قبل فتح مكّة. يقول البخاري: «إنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم مرّ وهو يطوف بالكعبة بإنسان يقود إنسانا بخزامة في أنفه فقطعها النّبي صلّى الله عليه وسلّم بيده ثم أمره أن يقوده بيده.»[1]

عمدنا في هذا الحديث إلى التّشديد على عدم دقّة الراوي، المقصودة ربّما، في ذكر «الإنسانين المرتبطين بحزام» دون الإشارة إلى جنسيهما. وفي رواية أخرى عن المكان نفسه ووفق ما نُقل عن سلسلة الرواة أنفسهم، يُذكر «السّيْر» دون تحديد الأشخاص الذين قيّد به بعضهم بعضا إن كانوا نساء أم رجالا. ثمّ، وفي حديث ثالث يُروى أنّ النّبي رأى «رجلا يمسك بزمام أو بشيء آخر حُرّم استعماله في الحجّ.».

لنمرّ الآن إلى العنصر الثاني الّذي سينجلي عنده هذا الحديث وينكشف في الآن معا لغز الغرانيق الإلهية الشفيعة التي تحدّثت عنها المسمّاة بالآيات الشيطانيّة.

يذكر صاحب اللسان، بأسلوب فيه الكثير من الحياد حديث الغرانيق بعد أن أورد قصّة غرنوق كان قد دخل في نعش ابن عبّاس، ابن عمّ الرسول، «ولم يخرج منه حتى دُفن». ثمّ يمضي بعدها في مناقشة مسهبة عن تركيبة لفظ «غُرنوق» الذي لا يقبل حسب قوله التحويل إلى جذر ثلاثي. وإن

---

(1) صحيح البخاري، ج 1، ص 164

أردنا تطويع هذه الكلمة لاستخراج ثلاثي منها لا يعود بإمكاننا إلاّ اعتبار النون حرفا زائدا فيها، وهو فرض لم يقبله اللّغوي سيبويه بقوله إنّ هذا الحرف أصلي في لفظ «غُرنوق». لم ير النحوي ابن جنّي في هذا القول حجّة محكمة، إذ رفض الأخذ بما اعتبرها دعوى عارية عن الدليل، فسأل أستاذه أبا عليّ الفارسي الّذي حاول تعليل ذلك التركيب، ورأى ابن جنّي في قول معلّمه هذا استدلالا ضعيفا، ثمّ انتهى بتأييد فكرة سيبويه. ما قاله هذا اللّغوي فيه صواب في جانب لم يذكره أيّ من مصادر التّراث اللّغوي والمعجمي، فلكلمة «غُرنوق» أو «غِرنوق» جذر رباعي لكونها تعريبا للفظة «غيرانوس» اليونانية التي تعني ببساطة «غرنوق». بل أكثر من ذلك، تضع المعاجم العربية القديمة جميعها في مقام أوّل، المعنى الثانويّ لهذا اللفظ، باعتباره استعارة عن ذلك الطائر[1]، فتقول إنّه «النّاعِم المُنتشِر من النَّبات، وإنّه نَبْت ينبُت في أصول العَوْسَجِ». هذه الدلالة الأخيرة تذكرها المعاجم اليونانية القديمة في مقام ثان، وهي نفسها التي أتت منها الكلمة اللاتينية والفرنسية «جيرانيوم» (Géranium). وإذا قبلنا فرض سيبويه القائل إنّ النون أصليّ في الكلمة، فإنّ حرف القاف هو الّذي يثير الشكّ، فهو الذي يدلّ على الأصل اليوناني للفظ «غُرنوق».

فبالرجوع إلى ترتيب الأبجديّة العربية الّذي بقي معتمدا حتّى نهاية القرن الأوّل الهجري (أي قبل إعادة ترتيب الأحرف وفق تشابهها في الخطّ)، وكان مطابقا لترتيب الأبجدية السريانية واليونانية، يرد كلّ من حرف الصاد العربي وحرف (s: سيغما) اليوناني في المقام 18 من الترتيب الأبجدي في اللّغتين. ويعقب حرف القاف الصاد العربية مباشرة، بينما لا وجود لمثيل صوتي للقاف في الأبجدية اليونانية. لذلك يستوجب تعريب الكلمات اليونانية التي تضمّنت حرف (سيغما) استبدال هذا الحرف حكما بقاف

(1) لهذا النبت شكل مقوّس يشبه منقار الغرنوق

عربية. (كما تحوّلت بينيسيا إلى بندقية، ودمسكس إلى دمشق، ونيسيه إلى نيقيا، وغيرها كثير).

- بين جزيرة ديلوس ومكّة

لهاتين المنطقتين من أوجه التشابه ما يثير الغرابة، فقد «طُهّرت» ديلوس تماما كما طُهّر جوار البيت الحرام (البقرة، 125). في مرّة أولى، قام الحاكم بيزيستراتوس في ما بين عامي 549 و528 ق.م، بإخلاء هذه الجزيرة من الغرباء، وكذلك فعل بنو خزاعة مع قوم جُرْهُم (اسم يُرجّح أن يحمل دلالة «الغرباء»، كما رأينا، انطلاقا من الكلمة العبرية «غير» (Ger) وجمعها «غيروهيم» (Gerohim) حين أخرجوهم من أرض الحرم. ثمّ عادت ديلوس «لتُطهّر» من جديد مع انضوائها تحت سيادة أثينا، وهو الإجراء نفسه الذي حدث بمكّة وبمحيط الكعبة حين أتى قُصيْ ليُجلي المكان من بني خزاعة جميعهم. لم يعد ثمّة، والحال هذه، أي مجال للشكّ في ما أومأت إليه تلك الآية الوجيزة في قولها: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً...﴾ عن مشركي مكّة، أنّها إشارة إلى الرقصة المقدّسة المسمّاة بـ«دبكة الغرنوق». ويرجع هذا الطّقس إلى الأصول اليونانية الأولى الطاعنة في القدم في مدينتي فايستوس وكنوسوس بجزيرة قريطش: «كان الجمع يأتي خطى مدروسة في حلقات يطوفون فيها برشاقة كالغرانيق في رقصاتها [...] خلّفت تلك الطقوس انطباعا عميقا في نفوس الأخائيين (أجداد اليونانيين الأُوَل)، بحيث لم يحتفظ هؤلاء بذكراها فحسب، بل جعلوا منها تقليدا.[1]».

أصبحت هذه الرقصة المقدّسة في القرن السادس إحدى الطقوس

(1) ج. جلوتز، تاريخ... ص 50

المشتركة لدى كافة الشعوب اليونانيين، والتي تقام خاصة في جزيرة ديلوس الجدباء القاحلة كأرض مكّة التي طُهّرت هي الأخرى في مرتين[1] لتغدُوَ حرما. أمّا الأعياد التي كانت تقام خلالها تلك الرقصة فقد سُخّر لها لاحقا مؤسّسات تُعنى باستقبال الحجيج إلى الجزيرة، تماما كما الشأن مع مؤسّسة الرفادة التي أنشأها قُصي وبقيت معتمدة في زمن الحجّ الإسلامي.

لنعد مرّة أخرى إلى المؤرّخ غوستاف غلوتز إذ يقول: «كانت عذارى ديلوس يؤدّين رقصة الغرنوق بشكل تناغمت فيه خطاهنّ مع أصوات الصنّاجات، منشدات ابتهالات كنّ يردّدنها في كلّ مرة بلهجة كلّ شعب على حدة من تلك الشعوب التي اعتمدت ذلك الطقس، أو تراهنّ يطفن في حلقات رشيقة حول الشجرة المقدّسة. وفيما تتوالى الاحتفالات الدينية بجوار المعبد، كان ثمّة سوق[2] قائمة على السّاحل. وكان لا بدّ أن يتوفّر للجموع مقوّمات العيش والأضحية ومستلزمات التعبّد.[3]».. نرجّح أن تكون تلك الاحتفالات مصدرا تعود إليه مؤسّسة الإيلاف (سورة قريش) التي اعتبرها القرآن المحطّة الأرقى في تاريخ قريش عشيّة ميلاد النّبيّ محمّد. إنّه الميثاق الّذي عقدته هذه القبيلة العربية مع القوى المجاورة بهدف تأمين السّلم التجاري. ويواصل غلوتز قائلا: «ترافقت احتفالات ديلوس ودلفس والمضيق وأولمبيا مع وجود أسواق اجتمع فيها عموم الهيلينيين، أتوا ليقيموا فيها مناسكهم وليمارسوا مصالحهم في الوقت نفسه. وفي فناء المعبد نشأ القانون الدّولي، وبدأ يظهر في شكل معاهدات

(1) يجمع القرآن بين حدثيْ تطهير مكة في ما قام به إبراهيم وابنه إسماعيل

(2) يشير مؤرّخ الحضارة اليونانية إلى أنّ هذه الأسواق توفّر مناسبات لإقامة المبارزات الشعرية والخطب الحماسية، تماما كما كانت الأسواق في محيط مكّة، كسوق عكاظ وهو اسم يدلّ على المفاخرة. انظر ياقوت، معجم...، مادة عكاظ

(3) ج، جلوتز، تاريخ...ص 513، مع التأكيد

(يقال لها سنبلاSunbula [1]) تُلزم الأطراف المتعاقدة وتقضي بضمان سلامة الأشخاص (أسفالياAsphalia) والأملاك (أوسوليا [2]Usulia).»

لا شيء في ما تضمّنته كتب التّفسير ومصادر الموروث عامّة يمكن أن يفسح المجال أمام افتراض أصول بهذا القدم يرجع إليها إيلاف قريش. بل ليس هناك ما يمكّننا من تحديد زمن ذلك الميثاق الذي أبرمته القبيلة قبل قرون من نزول الآية، وبعد أن مرّت على مكّة حروب واجه فيها أهلها أعداءً قدموا من أقطاب تجاريّة أخرى في جنوب جزيرة العرب (وهي معارك لم يأتنا منها غير تلك الأخيرة التي واجه فيها أهل مكّة أصحاب الفيل). عرفت قريش ذلك الميثاق من حيث النموذج والصيغ، وهو ما ظلّ حاضرا في المنطقة منذ عصور قديمة. تجاهلت الأخبار العربية الإسلاميّة جزيرة ديلوس هذه، بينما تفيدنا الحفريّات هناك بتواجد الإله العربي «ودّ» بجوار آلهة يونانية أخرى خلال احتفالات قُدّمت فيها القرابين، وجرت في أجواء من التناغم بين اليونانيين والعرب قبل قرنين من ميلاد المسيح، على أقلّ تقدير (انظر صورة النّصب[3] في الملحق).

- قريش والإغريق

كلّ ما يمدّنا به القرآن من معلومات أو إشارات عن ذلك التحوّل السياسي الذي عرفته قريش عشيّة البعثة المحمّدية يصوّره نموذج طاعن

---

(1) هي نفس الكلمة العربية «سنبلة» التي تفيد الإيلاف ومنه فعل أِلف وألّف

(2) ج.جلوتز، المصدر السابق، ص 223، مع التأكيد

(3) ما يفترضه ش.روبان في ذكره وشرحه لهذا الإهداء، الذي عُثر عليه في جزيرة ديلوس (مجلّة العلم الإسلامي والبحر المتوسط)، يبرهن عن «عجز» ضروري يصيب علوم الحفريات والنقوش إذا ما أفلحت في العثور على أثر جديد وفي تحديد زمنه وجعلت منه عنصرا ابتدائيًا. وكأنّ ذلك التحديد الزمني هو المنطلق في حقبة تاريخيّة وأن لا شيء يسبق ما كشفت عنه أو أيّدته تلك الكتابة أو المادة التي عُثر عليها.

في القدم في أرض يونان. ويطالعنا هذا النموذج في كلمة أو فكرة أو مفهوم خاصّ في ثنايا القول المنزّل، فتتلقّفه المؤسّسة المعجميّة والتّفسيريّة لتحرّف معناه وتلفّه بدلالات مبهمة تجانب المعنى الأصليّ فيه. وقد تعمد إلى قطع كلّ صلة تجمع هذا النموذج بمعجميّة أخرى لتنتهي بإعلانه أصيلا وفريدا كما لو أنّ الوحي قد أنزله مكتمل الدلالة.

الحال مع «غرانيق»، هذه الكلمة الغريبة التي أربكت أمناء المِؤسّسة التّفسيرية باستعصائها على ذلك العمل التطويعي، هي الحال نفسها مع كلمة «أنفال» نفسها التي سمّيت بها السورة القرآنية الثامنة. يرى اللّغويون العرب في هذه الكلمة معنى الغنائم، حيث يستهلّ ابن منظور شرحه بذكر مفردها «نفلٌ» وإعطائه معنى الغنيمة[1]. لكنّنا نعلم أنّ لهذا اللّفظ ولغيره من الكلمات التي اشتُقّت منه (كفعل نَفَلَ واسم «نافلة» وجمعها «نوافل») في القرآن معنى مختلفا عن ذلك الذي ارتبط بهذا المدلول المبسّط ذي البعد الحربي. كان معناه في القول المنزّل متعلّقا فقط بالجانب القدسي، ويراد به الزيادة في العطاء من حيث العمل والمال والبنون كوسيط يقرّب الإنسان من الخالق[2]. هو ذلك المعنى نفسه في الثراء والدقّة التي جاءت عليهما لفظة «نيفاليو» (néphalieuô) اليونانية التي تعني القربان المستحضر من مزيج الماء والعسل دون خمر تقرّبا من الآلهة، كما يحدّدها فقهاء هذه اللّغة. في المقابل لم يتردّد اللّغويون العرب في تأخير هذا المعنى إلى المقام الثاني، وهو ما يقرّب كلمة النفل من مدلول الهبة أو التطوّع[3].

سبق وأن أشرنا إلى تلك المشاعر التي خالجت النّبي إزّاء قومه وموطنه

(1) لسان العرب، مادة نفل

(2) سورة الإسراء، الآية 79: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾. سورة الأنبياء، الآية 72: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴾.

(3) لسان العرب، المصدر السابق.

الذي أجمع كلّ المنتمين إليه على رعايته. فهو الحمى الذي كانت فيه قداسة الحرم إسقاطا سياسيّا، وهو تعبير عن مجتمع تعادلت فيه الأطراف كلّها كما هي الحال مع جماعة «الهوموي» (Homoioi)، أو المحاربين المتساوين الذين عرفتهم الحضارة اليونانية البائدة ثمّ القديمة من بعدها. في تلك المشاعر ما جعل هذا النبيّ الموحّد الصّلب ينوء بحملين، هما التّوق إلى تحقيق حلمه في تأسيس حاضرة في مواجهة وثنيّة ترتهن إلى ذهنيّة البداوة التّائهة من جهة، والتّسليم بقدسيّة ما تواضعت عليه قديما الأقوام الوثنية من جهة أخرى. إذ جاء في حديث نبويّ ملفت أورده البلاذري بأنساب الأشراف فيما لم تذكره الصحاح والمساند المعروفة، أنّ النبيّ قال: «لا تسبوّا مُضَر وربيعة فإنّهما أسلما»، ومضر هو أحد الأجداد المؤسّسين لقبيلة قريش وسليل عدنان جدّ من يسمّوْن بالعرب المستعربة. بعد هذا الذي أتينا على استخراجه أو التّعليق عليه من امتداد هيليني في فكرة الأنفال التي ثُبّتت في معنى الغنائم المبسّط، أردنا التأكيد على ما كان يحظى به الشمال الذي سكنه أولئك المستعربون من أهميّة جغرافية وثقافية حين جاوروا حضارات العالم المعروف آنذاك، بما فيها بالطبع حضارة الأخائيين واليونان.

يذهب خمس غنيمة الحرب، طبقا لأحكام ولغة الفقه وكما جاء في الوحي المنزّل، إلى الله ورسوله[1]. وحسبنا في هذا الصّدد أن نذكر ملاحظات مارسال ديتيان، عالم الأنثروبولوجيا والإغريقيات، لنميط اللّثام عن الأصول البعيدة التي ترجع إليها جملة الممارسات المؤسّساتية العربية وقد بعثها وأرساها وفعّلها القول القرآني، فيقول: «يمثّل المحاربون جماعة المتساوين. وتقوم المساواة بينهم على أساسيْ تقاسم الغنيمة وتقاسم الطعام. ويتحدّد الأوّل بنموذج دائري ومحوري يشكّل المركز فيه

(1) سورة الأنفال، الآيتين 1 و41

المال المشترك، والأملاك الجماعيّة، وما يضع الجميع على مسافة واحدة منه وفق علاقة تساو صوري.[1]».

أتى الوحي في محطّة مناسبة من التاريخ ليشرح قدرة النمط المدني على صهر عناصر الديني والسياسي والاقتصادي، وليعيد بناءها وترشيدها داعيا إلى فعل التعقّل المتجدّد دوما، وإلى التجمع حول فكرة الله الأوحد والتخلّص من شطط الوثنية. كانت تلك المحطّة في إعادة التأسيس منطلقا تسرّبت إليه حادثة الغرانيق التي دفعت بالقول القرآني إلى الاستهزاء بمظاهرها، ومن بينها الحزام الذي ارتبط به الحجّاج من رجال ونساء، هذا الذي ذُكر في أحد الأحاديث الملفتة التي أخرجها البخاري والذي يشهد على اقتران تلك الطقوس بشعائر قديمة في عالم يقع شمال جزيرة العرب.

بعد تلك المسافة التي قطعها النبيّ عبر ديانتي التوحيد التي سبقت دعوته، جاء ليختم بذلك الحلقة التي جمعت كلّ ما قيل عن الربوبيّة (وهو ما سكت عنه الموروث وما لم تتعرّض له حتى المصنّفات الحديثة عن عرب الإسلام النّاشئ). ولا جدوى من معرفة الأصول التي بدأت فيها تلك الحلقة في التشكّل، إن كانت في بابل أو في مملكة معين اليمنية القديمة، أو في وادي النيل، ففي ذلك التساؤل مغالطة باعتبار ما عجزت عنه الروايات من تحديد بدايات كبرى التجارب الإنسانيّة...

---

(1) مارسال ديتيان، الكتابة الأورفيّة، غاليمار، 1989، ص 87، مع التشديد.

4

الله وحلوله في المدينة
قراءة في سورة «النّـور»

طيماوس... لا يمكن لخطاب أن يتناول ما يقن في العقل وثبت فيه وشفّ له، إلاّ أن يكون خطابا مستقرّا وثابتا لما يُفترض أن يكون عليه قدر الإمكان من مقالدة الدحض والغلبة. وبالمقابل، فإنّ كلّ خطاب يدور حول نسخة ما أتينا على ذكره، باعتباره نسخة، تربطه بالنّوع الأوّل من الخطابين علاقة هي علاقة الصورة بالمثال.

فما يصل الكون بالصيرورة هو ما يصل الحقيقة بالاعتقاد.

أفلاطون (طيماوس)

لئن أمكن لكانط أن يرصد الفكرة التي سمّيت - بكثير من التعسّف - بالألوهية «اليهودية-المسيحية» من حيث أنّها مفهوم وبنية نظرية، فقد أبقى الرؤية القرآنية عن الله خارج مساحة التفكّر. لنرى كيف ربط هذا الفيلسوف ما يدعوه بالخطاب «المحمّدي» بما قاله النصّ التوراتي عن الله في مقامه «المجرّد» «المطلق»، إذ يقول: «قد لا نجد في العهد القديم ما هو أسمى من تلك الوصيّة التي تقول: لا تصنع تمثالا منحوتا أو أيّ صورة عن شيء آخر [...] يمكن لهذه الوصيّة وحدها أن تفسّر حماسة الشعب اليهودي بدينه في عهده المزدهر، حين يقارن بشعوب أخرى، أو بذلك

الاستكبار الذي بدت عليه الديانة المحمّدية.[1]».

لا يستوقفنا هنا انحياز كانط لفريق وصفه بالحماسة بينما وصم الآخر بالاستكبار في تناوله لذات الفكرة، فكرة تحريم التمثال المنحوت، بقدر ما يثير دهشتنا جهله بالإسلام. إذ ليس في القرآن ما يشير إلى تحريم الصورة، بل إنّ الموروث السنّي وحده هو الذي جعل منه عقيدة قامت على اجتهاد بعضهم حين ربط الصورة بعبادة الأصنام.

حسبنا هذا الذي أتينا على ذكره كي نعتبر، ومن زاوية نظرية، أنّ ما يربط فكرة الإلوهية المحمّدية بنظيرتها الموسوية ليس بالشيء المهمّ. فحتى عند التوجّه بالخطاب إلى موسى لم يعد في القرآن ما يوحي بأنّ صاحب هذا «المخطوط» الإلهي، هو من يوصي بتحريم التمثيل بالصورة المرئية. ولا يوجد في القرآن ما يشير إلى أنّ الله «كاتب»، وحتى حين نودي موسى من وراء نقطة مضيئة (لا ذكر في القرآن لشوك النار التوراتي!) فقد كان ذلك تأكيدا على امتناع رؤية الإله الحقّ بالعين المجرّدة. أبى الخطاب القرآني أن يجعل من الله القائم بفعل الكتابة في مخطوط يحمله لبسه معه تماما كما في محاورة «فيدروس» الأفلاطونية، حيث اتُخذ من فعل «الخطّ»، graphein (وتعني باليونانية الكتابة والرسم معا)، لعبة بأيدي «باعة الخطاب[2]» الذين هاجمهم القرآن بالطريقة نفسها التي هوجم بها السفسطائيون ممّن (يبدون القليل ويخفون كثيراً[3]) ممّا يكتبون.

(1) إ.كانط، نقد مَلكة الحُكم (الطبعة الفرنسية) ترجمة أ.فيلونكو، المكتبة الفلسفية، فرين، 1979، ص 110.

(2) أفلاطون، «فيدروس»، 275.ز، الترجمة الفرنسية ل. بريسون.

(3) انظر سورة الأنعام، الآية 91.

- الوهم في وضعه النّظري الجديد

عندما استعاد القرآن الوصايا العشر التوراتية[1]، أتى على ذكرها كلّها مسقطا بالتحديد تلك التي تحرّم التمثيل بالصورة ليستبدلها بتحريم قول الزور: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ ...﴾

لم يعد الفعل الشيطاني يتسلّل بين العبد وربّه من خلال الرؤية الحسّية، بل عبر التصوّر «الذهني»، أو النظر، ولم يعد إبليس يلعب دور الوسيط نحو التمثّل الحسّي، كما هو ظاهر في بنية اللّفظة التي اختيرت لتسميته.

فكلمة diable في الفرنسية، وفي غيرها من اللّغات الهندو-أوروبية، هي ذات أصل يوناني، حيث تضمّنت فعل «بالّو ballô» الذي يعني «رمى» و«ألقى»، كما بينّا سالفا. ولم تُبق لغة القرآن (الذي لم يسبقه نصّ يثبت ذلك) على المزيد (Dia) في تلك الكلمة التي دخلت في نظام الاشتقاق العربي، وأضيف إلى أوّلها الهمز، لتشير إلى فكرة القذف العنيف.

- مفهوم المحاكاة القرآني

أدّت أوّل مناورات إبليس، وهو سيّد المناورين، إلى تلبيس أمر من الله لم يكن مفعولا حين أبى السجود لآدم وقال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[2] قبل الطرفان الإلهي والشيطاني حينئذ الدّخول في مواجهة لن تنتهي إلا بنهاية التاريخ، فقُدّر على الإنسان حينها أن يقع ضحيّة تجاذب بين علمين أحدهما القول الإلهي الّذي فيه نور والآخر علم مناور ومخادع تحدّده الظلمة. ومن الواضح أنّ التوقّف عند تحريم المثال المنحوت كما جاء في النصّ التوراتي لن يبدّد ذلك الإشكال القائم. فكي ينبّه القرآن إلى

(1) سورة الأنعام، الآية 152.

(2) سورة الأعراف، الآية 12.

حيّز جديد في الغواية يتجاوز مجال الرؤية الحسّية ليطال رحابة الخطاب، لجأ إلى استخدام لفظ «زُخرف» الغريب عن لغة عرب ما قبل الإسلام. وقد أخذ هذا اللفظ على حاله من معجمه الإغريقي في كلمة (زوغرافيو) zographeô، التي تعني «رسم طبْقاً لنموذج حيّ وطبيعي» أو «رسم» في معناه العامّ، ومنها أيضا (زوغرافوس) zographos، أي «من يرسم الأحياء». استُخدمت هذه اللّفظة الإغريقية التي ظلّت ممنوعة من كلّ أشكال التصريف والاشتقاق حتى زمن لاحق وضمن الخطابات الخارجة عن السياق الديني، في أربع مرّات فقط (دون احتساب استعمالها لتسمية إحدى السُوَر)، مرّتين لتدلّ على معنى الزينة[1]، ومرّة لوصف «الترف» الذي كان يعّم أرضاً (أخذت زخرفها وازيّنت[2])، ثمّ جاءت أخيرا في سياق، يتلائم مع تحليلنا، للتعبير عن «اللّغة» التي يتواصل بها كلّ أولئك الذين يحملون خطابا مخادعا من ﴿شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ﴾: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ فَذَرۡهُمۡ وَمَا يَفۡتَرُونَ[3]﴾

تلك هي «المخادعة الشرّيرة» نفسها التي تسلّلت إلى «أمنية الرّجل الصالح» في هيأة صورة «مرسومة»، وهي التي تعرّضت لها محاورة فيلابس حين استُخدم في ذات النصّ الإغريقي لفظ زوغرافيو zographeô للتعبير عنها:

«سقراط: وهل ما نسمّيه أمنية هي الخطابات التي يوجّهها كل امرئ لنفسه؟

بروثاغوراس: أجل.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 93 وسورة الزخرف، الآية 35.

(2) سورة يونس، الآية 24.

(3) سورة الأنعام، الآية 112.

سقراط: هي كذلك زخارف تُرسم فينا. إذ كثيرا ما يرى المرء الذهب يتدفّق عليه ويلي ذلك فيض من المتع، بل قد يرى صورته في رسم ويتمتّع كثيراً بنفسه[1]».

- إله «يستشفّه العقل»

لا يمكن أن يحلّ قول في عالم الإنسان، وإن كان قولا إلهيّا، إلا في نقطة ما من الخطاب الوسيط المشفّ (الشفّاف) (Diaphane).

نلمس حدود الضياء في سورة «النّور» عند النظر إلى ذلك الزيت الذي يكاد ﴿يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞ﴾. ذلك المجاز الذي اختاره القول المنزّل ليكون أرفع المجازات وليسوقه مثلا عن الذات الإلهية القائمة بتنظيم المدينة. جاء ذلك في خطاب حيكت كلماته لا من حيث الأسلوب والإيقاعات فحسب، وإنّما أيضاً من حيث تركيبه كموقع في القول أعدّ إعداداً محكماً. تُعدّ سورة النّور إحدى أواخر وحدات القول المنزّل على محمّد[2]. وهي وحدها من بين السور الطوال، في خلوّها من أيّ اسم آخر غير اسم «الله» من بين الأسماء الثلاثة التي تضمّنت أيضا لفظي «ربّ» و«رحمان» المعتمدين في لغة القرآن طبقا لاستعمالها في العهدين الموسوي والمسيحي، أو النصراني تحديدا. لم تذكر السورة غير تسمية «الله»، ثمّ أنّها الوحيدة التي استُهلّت بالتأكيد على أنّها سورة في قوله: ﴿سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا وَأَنزَلۡنَا فِيهَآ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لَّعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ[3]﴾.

---

(1) أفلاطون، فيليبوس، 40 أ- ب، الترجمة الفرنسية إميل شمبري.

(2) وتحمل رقم 102 حسب الموروث. الرواة أرخوا حتى لبعض الأجزاء (625) استناداً للشبهات بالزنا التي حامت حول عائشة عند عودتها من إحدى المعارك. «الجامع» للقرطبي، نفس المصدر، الجزء الثاني عشر، ص158.

(3) سورة النور، الآية 1.

في هذه السورة، تقطع الألوهية مسافة لتنتهي بالعودة بطبيعتها النورانيّة فتلج مساكن النّاس جيئة وذهابا عبر الفضاءات الثلاثة المكشوف منها والموارى، البيت فالمدينة فالكون، هذه التي يقدّمها القول المنزّل بتدبير في الرؤية لا يختصّ به أحد غير الله، هو من يضبطه ويراقبه ويحميه. وتشتمل سورة «النّور» على عمل في النّحت - شبيه بذلك الذي يمارسه الحِرَفيّ على الحجر أو العقيق - المركّز على كلم ينشر الخطاب كما في نظام يوزّع الأشعّة الضوئيّة بإحكام ويتدرّج بظلال باهتة هنا كثيفة هناك.

لا يولي أهل التّفسير هذا النصّ سوى قيمة شعائرية وتربوية. بل إنّ بعضا من كبار المفسّرين يرى فيه «حزمة من الآيات المدنيّة» المتأخّرة أُلحقت بالآيات الخمسة عشر التي قيل إنّها تناولت قصّة حديث الإفك، وأبطلته هذه الشهادة الإلهية. يختزلها كبار المفسّرين «بأحكام الستر والعفاف»، كما يقول القرطبي، الذي يضيف قائلا: «وقد كتب عمر رضي الله عنه إلى أهل الكوفة يأمرهم بأن يعلّموا نساءهم سورة النّور»، في حين نُقل عن عائشة قولها: «لا تنزلوهنّ الغرف ولا تعلموهنّ الكتابة وعلموهنّ المغزل وسورة النور.[1]».

- بنية مخروطية مزدوجة: الله عين العالم

تبدأ سورة «النّور» بذكر أبسط العلاقات التي تجمع رجلا بامرأة في رباط غير شرعي. وقد شذّت تلك الآية عن غيرها في تقديم الأنثى على الذَكَر، لتبدأ بذكر من أتت ذلك الفعل الجنسي المحظور[2]. ثمّ تأخذ زاوية الإضاءة التي اعتمدها الخطاب في الاتّساع مباشرة لتشمل كلّ شخصين

(1) القرطبي، «الجامع..» الجزء الحادي عشر، ص138.
(2) سورة النّور، الآيتان 2-3.

يُتّهم أحدهما، خطأً أو ظلماً، بالزنا[1]، ولتمتد إلى المسكوت عنه في الحياة العامّة، وتستهجن صنيع ذلك الذي أتى ليتجسّس على الزوجين وينتهك خلوتهما وينتهي بنشر الخبر عمّا رآه أو ما يخال أنّه رآه. ويُعرف عن الشائعة أنها ملازمة لحياة المدينة، بل وقد جعل القرآن منها «خيرا» حين قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾ لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ[2]﴾.

وتستمرّ الزاوية في الاتّساع لتشمل جميع الأزواج ذوي الروابط الشرعيّة التي ترعاها القوانين العامّة، ولتقف عند سلوكين متضادّين، يقع كلّ منهما على حدود المباح: سلوك المتعفّف الذي يفضّل الزهد على أن يأتي فعلا محرّما، وسلوك المترف الذي يستغلّ أمة بذريعة مراعاته لما رسمته الحدود الشرعية له، والحال أنّه تُستحسن مكاتبتها لعتقها أو لنكاحها[3].

في هذه المرحلة من مسيرته، لا يلبث ذلك الضوء المنبعث عند تقدّمه منيرا هنا ومنطفئا هناك، أن يصطدم بحدود المحرّم، عند مساحة نصيّة تُعدّ أجمل وأعجب ما تضمّنه القرآن. ينقطع ذلك المخروط الضوئي المسخّر للنّظر البشري في نقطة محدّدة ليتوقّف الخطاب بعدها عن الانسياب ويبدأ بالتراجع أمام ذلك المجاز الّذي ذكر الله فجأة.

هكذا يغدو اللامرئيّ حاضرا في الذهن بفضل ما أتيح للناظر معاينته نسبيا، عبر التصوير المركّز (cadrage) وعبر ذلك القدر الكبير من التنقية. لا يفتأ النصّ ينفي ما ظننّا تحصيله بالرؤية، فتراه يحجبه بتركيب مجازي،

(1) سورة النّور، الآية من 4 إلى 9.

(2) سورة النّور، الآيتان 11-12.

(3) سورة النّور، اليات من 27 إلى 34.

وترى رغبتنا في رصده تنتكس كلّما تقدّم الوصف، وكأنّنا به نصّ يحمي الناظر ويقيه من سنا يخطف الأبصار في ما لا يقوى أيّ نصّ على كشفه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (1)﴾.

بعد تأكيد القول بأنّ «نوره» لا ينبثق من أيّ جانب - شرقيا كان أم غربيا - ولا تدركه الأبصار، ولا تباين فيه باعتباره نورا على نور، عمد الخطاب مباشرة إلى تخفيف حدّة ذلك الألق عبر تدرّج ضوئي نحو صورة المدينة. وهناك يطلعنا القرآن على من كانوا على مقربة من ذلك المصدر الضوئي: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ...(2)﴾، وعلى من كانوا بعيدين عنه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً ...(الآية)﴾.

من وراء هذه «البيوت» المنتشرة في المدينة المضاءة (يقول المفسّرون بأنّ المراد بتلك البيوت المساجد وبيت الرسول(3))، يمثّل جدار آخر سينقطع عنده ذلك الضوء عن التقدّم حيث تتصحّر الرؤى داخل بيداء لا حدود لها ولا ملاذ فيها، هي تلك التي يدعوها القرآن باسم «القِيْعة» الذي ندر استعماله، وفي هذا اللّفظ الذي اشتُقّ من كلمة «قاع» ما يُرعب السامع العربي حين يحيله إلى حيث يعجز الفكر عن التبصّر.

من تلك الشفافية المطلقة الصادرة عمّن وُصف بأنّه ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾، عند

---

(1) سورة النّور، الآية 35.

(2) سورة النّور، الآية 37.

(3) كل قارئ للقرآن يفهم «البيوت» جمع بيت على أنها «المساجد». يشير القرطبي، الجامع، الجزء الحادي عشر، ص265، قائلا: هي البيوت كلها، قاله عكرمة».

اختراقه البيوت ليذكر فيها اسمه، يهتزّ البصر هنا أيضاً لا لينبهر بل ليتعكّر ويجتاحه (السراب الذي يحسبه الضمآن ماء) (النور، الآية 39). عند هذه النقطة تحديدا يدخل حرف عطف ملفت «أو»، يجرّده المفسّرون من دوره في المقابلة بين وحدتين، ولا يرون فيه غير حشو وزيادة لا طائل من ورائها، وورد ليُستُهلّ به حديث آخر عن أفعال الضالّين. يقول النصّ المنزل: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ (النّور 40–42).

تُصدّ الرؤية البصرية بعنف في هذه الآية، بشكل يوازي ذلك الصدّ الذي تعرضت له الرؤية على إثر انبهارها في النصّ السّابق. استخدمت هذه الشذرة الأسلوب نفسه ولكن بمعنى معاكس، حيث الظلمة الحالكة في بحر تراكمت أمواجه. يصبح هنا النصّ موقعا تسكنه قوّة dunamis عجيبة تستبعد كلّ لون ممكن وتجعل من الشفافية (diaphane) أمرا ممتنعا، قوّة لا أحد بقادر على وصفها غير ذلك الذي عبّر عن الكائن النوراني بطريقة التصوير المركّز (cadrage)، وبأداة تقريبية تتوخّى الحيطة في الوصف (فعل كاد). تلك هي، في الواقع، قوّة الآخر السالب، إبليس، وهي زخرف القول الذي يتاخم الظلم المؤدّي إلى العمه.

عند نهاية الحديث عن نور إلهي يأخذ في التدرّج ليُعرض على عين تراصّت أمامها المظاهر المخادعة وزُوّدت في الوقت نفسه بقدرة على الإبصار، يستمرّ النصّ في رسم المعالم، وينتقل الضوء المنبعث من الشّطر الأول من الشذرة، ليتركّز على زاوية الرؤية المشرفة على المدينة. لم تكن نقطة انطلاقه من أدنى درجات التخاطب، ذلك الذي يجمع شخصين، بل من نقطة تقع على أوسع جوانب الزاوية وأكثرها رحابة لتتّسع لقدرة الرؤية الخطابية ولكي تتيح المجال للإبصار: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ (النّور، 41). في هذا المنطلق الجديد يبدأ القول بذكر

الطيور ثمّ السحب التي تداخل بعضها في بعض كأنّه الإلف بين العشيقين لتشكّل ركاماً من الغيوم وتمطر. وفي النزول إلى الأرض درجات: سيول تنحدر من سفوح الجبال فتسقي حقولا وتجانب حقولا أخرى، ثم تمرّ الكائنات الأخرى في تعاقب سريع، حيث يُذكر كلّ كائن تبعا لنمط تنقّله في المكان. وبين أصغر الأحياء العاشبة (من الزواحف) وذوات القوائم الأربعة، وجد الإنسان في موقع متميّز (الوسط) لدى الإغريق والعرب على حدّ سواء. ويقع كلّ هذا «المشهد» الذي أعدّه القول ﴿لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (النّور، 44) تحت سنا البرق الّذي يُذهب الرؤية لولا وجود فعل «كاد» النّاقص والقائم بتعديل نسبة الإضاءة (النّور، 46–41). هنا، والحال هذه، يحلّ القول القرآني بالمدينة، ليبدأ هذه المرّة بالتنبيه إلى الجماعات، ويكشف أوّلاً عن فئة مجهولة وخفيّة هي فئة من يزعمون الإيمان. وما إن تُسلّط عليهم الإضاءة الإلهيّة حتّى ينكشف من في قلوبهم مرض ومن ارتابوا ومن يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله (النّور، 50–47). ينتشر الضوء بعدها على فئة مجهولة أخرى من الذين آمنوا (النّور، 57–48) بالله وقالوا سمعنا وأطعنا وكانوا من الفائزين. يواصل الضوء في تقدّمه ليخترق البيوت من جديد عند ذكر حرماتها وتعداد من يُفترض قبولهم فيها، بدءا بأقارب الزوجين ووصولا إلى من ينبغي عليهم أن يستأذنوا ثلاث مرّات قبل الدخول، من الرقاب وممّن لم يبلغوا الحُلم بعد (النّور، 58).

حين أمر القرآن النّاس بالزواج عند بلوغهم الحلم أو الاستعفاف (النّور، 60–59)، وانتهى بتسليط إضاءته على المدينة بكشف الأخطار المحدقة بها، أخذ يدافع عن حرمة البيت بنشر قائمة طويلة حدّد فيها من يجوز للمرء أن يدعوه إلى مائدة طعامه، في ما كان رداً على الآية 31، التي عدّدت مَن يجوز له مِن الأقارب التمتّع برؤية زينة ربّة البيت.

تغادر الآيتان الأخيرتان المساحة البصرية لتنتقلا إلى المجال السّمعي،

كالأوّليين، أحداهما تعلن عن المقام الذي وردت عليه السورة والأخرى أشارت إلى الشهادة التي تؤكّد فعل الزنا.

- **الزوج والأرض: الله الزارع**

في القرآن، يحكم الله العالم ويضبطه بالطريقة التي ينظّم بها الإنسان فضاء مدنياً. فالمدينة هي أوّلا المكان الذي يكون فيه الشرّ محاصراً، ومهدّدا بالفضح، أي على مرأى ومسمع من قول عارف بحيله، وقادر على كشفها. في مناسبتين، ومن خلال تركيبين متماثلين، ينبعث صوت غريب عن رجل «يسعى»، ولم يُحدّده القرآن، قادما من «أقصى المدينة»، لا وجه له ولم تتناوله الأنباء بالذكر، جاء داعيا إلى الإيمان بجميع رسل الله، وجاء مرّة أخرى (نفس ترتيب الآيات، العشرون في السورتين) لينبّه موسى إلى مؤامرة كانت تحاك لقتله[1].

يدبّر الله الأرض ويسيّرها ويخصّبها تماما كما يفعل الإله الصانع (Démiurge) الذي يستشفّه العقل، وهي الحال مع الله في القرآن، وكما تتمثّله وتصفه محاورة طيماوس أو الجمهورية لصاحبهما أفلاطون. وعلى غرار الإله الصانع الأفلاطوني (42د41-ج)، يقرّ الله بوظيفته كزارع: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ[2]﴾.

فلنذهب إلى مدى أبعد في هذه المقارنة وإن كنّا على وعي بخطورة عقدها. ففي هذه النماذج السكنيّة الثلاثة المتداخلة والمتناغمة (الكون، المدينة والبيت)، اتُخذت صورة الحرث (نلاحظ تطابق هذه الكلمة مع لفظة harotos الإغريقية)، كمفهوم سطحي لدى أهل التّفسير، رغم ما جاء عن كبار فقهاء اللّغة العربية من ذكر لثرائها وتعدّد معانيها، إذ تضمّنت

---

(1) سورة يس، الآية 20، وسورة القصص، الآية 20.

(2) سورة الواقعة، الآية 63.

دلالات الملكيّة والثروة والذرية والجنس، بل وحتى، كما يشير إليه لسان العرب، معرفة النّصوص، إذ يقال: «هذا هو القرآن، فاحرثوه!».

في سياق الحياة الزوجية، جاءت قراءة النصّ القرآني التبسيطيّة، والفقه من بعدها، لتحيل معنى الآية في ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ[1]﴾ إلى مجرّد علاقة المرغَم (بفتح الغين) والمرغِم (بكسرها). بينما تقيم هذه الصيغة القرآنية الدليل القاطع على حضور الفكر الهلليني القديم وتمثّلاته في القرآن. لا شيء قد يؤيّد طرحنا أكثر من نصّ جان بيار فرنان العالم المختصّ في الإغريقيات، (رغم عدم معرفته بالقرآن)، يقول: «يبدو الزواج في نظر اليونانيين كالحرث (harotos) فالمرأة هي خطّ المحراث (harathéra) والرجل حارثا (harothes). لم يكن استخدام هذه الصورة، الإلزامي تقريبا، لدى كتّاب التراجيديا كما لدى الأدباء، مجرّد تصنّع أدبي. إذ أنّها، وعلى نحو نمطي، الصيغة المستعملة عند الخطوبة، تلك التي ألفناها في الأعمال الكوميدية. ينطق بها الأب، أو في حال غيابه، الوليّ المخوّل له التزويج، كتعهّد بالزواج ([إينكوهي، enkuhé لفظ مطابق لكلمة نكاح في لغة القرآن ولها المعنى نفسه])، فيتلو الكلمات التّالية: أعطيك هذه البنت من أجل حرثٍ يدّر بنين أزكياء.[2]».

---

(1) سورة البقرة، الآية 223.

(2) جان بيار فرنان، «الأسطورة والفكر عن الإغريق»، منشورات لادكوفارت، 1990، ص171-172. ما وضع بين مصراعين من تعليقنا.

5

منعطف سورة الكهف

بات بإمكاننا، في هذا القسم الأخير، أن نستخلص نتائج جدّ حاسمة في ختام دراسة حاولت تفكيك نصّ مقدّس ظلّت مؤسّسة التّفسير تعاود تركيبه باستمرار على فراغ تاريخي. قد تكون سورة الكهف الدّافع الذي حمل كبار أعلام الفقه والتّفسير على اتّخاذ أكثر المواقف تعسّفا للنأي بكلّ قارئ عن فهم هذه المادّة المعروضة أمامه. أمّا المعاصرون، غير المسلمين منهم خاصّة، فقد اقتصرت مواقفهم على الإعجاب بهذا النصّ، البديع لا محالة، لكن، إذا أردنا تقييم أبعاد الرسالة القرآنية فيه، نقول إنّها على درجة تجاوزت بمدى بعيد مجرّد المتعة في تلاوته. لنقرأ مثلا تعليق جاك بيرك على هذه السورة لمعرفة حجم السذاجة في ما يصدر عن أفضل المفسّرين المعاصرين (غير المسلمين)، إذ يقول: «لنتناول سورة أخرى، تلك التي ذُكر فيها الإسكندر ذو القرنين، حيث بدا القرآن على مستوى رفيع من الإبداع الروائي. لم يتقدّم البطل إلى مطلع الشمس، لكنّه، وكما فعل هولدرلن في عصر متأخّر في نشيد الرحلة، توجّه إلى الغرب، حيث يكمن خطر الماردين يأجوج ومأجوج المتأهّبين للزحف على بني البشر. واستجابة لطلب السكّان هناك، بنى ذو القرنين سدّا من زبر الحديد أغلق به فتحتي الجبل ليحبس الماردين هناك إلى قيام السّاعة. ما أعظم تلك القدرة الإيحائية التي ميّزت هذا النصّ! لنرى، والمجال لا يتّسع هنا لشرح السورة بكاملها، ما ظلّ يرتكز عليه الخطاب، فيما عدا الاستعارات والصور والتراكيب، من سهولة في السرد وما يحمله ذلك من أبعاد خياليّة. وكأنّنا

بهذا النصّ يأخذ مسارا معاكسا لذلك الّذي رسمه الشعر الجاهلي، وإن تزوّد بمعجميّة رفيعة وبقوّة في النّظم لم تكفيا لدفع رداءة الإيحاء عنه.[1]».

اجتمعت في هذه المساحة النصيّة المسمّاة بسورة الكهف ثلاث قصص لا تبدو على ترابط في مضامينها المتجاورة. أولاهما قصّة أهل الكهف التي لم يكن ليفهمها أحد من المفسّرين إلا كمجرّد رواية عن فتية عبدوا الله فأيّدهم بآية منه وأنقذهم من ظلم ملك جبّار في مدينة يسكنها قوم مشركون. وقد خلت مصنّفات التّفسير القديمة منها والحديثة من القول بعلاقة تربط هذه القصّة بالرّوايتين اللتين تليانها في السّورة. غير أنّ المفسّرين القدامى، ومنهم ابن كثير، قد تمكّنوا من العثور في القصّة التي أعقبت الحديث عن أهل الكهف، والتي أسلفنا تناولها بالتحليل في القسم المعنون بـ«موسى: تحوّل وارتقاء»، على رابط صوري يصل شخصيّة من يدعوه الموروث بالخضر، وهو اسم لم يذكره القرآن، بذي القرنين، غير أنّ هذه المقاربة بقيت دون تعليل.

كلّ مسعى في تثبيت القول بأنّ من يسمّيه القرآن بذي القرنين هو نفسه الإسكندر المقدوني، يُجابه برفض عنيف كما في هذا المقطع الذي حاول ابن كثير من خلاله، عبثا، دحض ذلك الفرض، فيقول: «وإنّما نبّهنا عليه لأنّ كثيرا من النّاس يعتقد أنّهما واحد، وأنّ المذكور في القرآن هو الذي كان أرطاطاليس وزيره فيقع بسبب ذلك خطأ كبير وفساد عريض طويل كثير، فإنّ الأوّل كان عبدا مؤمنا صالحا وملكا عادلا وكان وزيره الخضر، وقد كان نبيّا على ما قرّرناه قبل هذا. وأمّا الثاني فكان مشركا وكان وزيره فيلسوفا وقد كان بين زمانيهما أزيد من ألفي سنة. فأين هذا من هذا لا يستويان ولا يشتبهان إلاّ على غبيّ لا يعرف حقائق الامور[2].».

---

(1) جاك بيرك، لغة العرب في الحاضر، ص 206.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ص 97

كذلك ذهب الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل، والذي يُعدّ واحدا من أكثر المؤرّخين رصانة، إلى رفض القبول بهذه الفرضيّة في قوله: «وهو ذو القرنين الملك وليس هو المذكور في القرآن.[1]». ويمتدّ ذلك «الغضب» على من يجعل من ذي القرنين والملك المقدوني شخصيّة واحدة إلى أيّامنا هذه مع مفسّرين معاصرين، إذ يقول العالم الأزهري أبو الفداء عبد الله القاضي الذي حقّق طبعة فاخرة عن الكامل في التّاريخ لابن الأثير: «بنى المصنّف هنا حديثه عن ذي القرنين على أنّه الإسكندر الأكبر، لكن يلاحظ أنّ الله تبارك وتعالى حين ذكر في كتابه أشار إلى أنّه ملك من أهل الإيمان [...] أمّا الإسكندر المقدوني فما عُرف عنه ذلك فهو تلميذ أرسطو وكلاهما كافر فلا يمكن أن يكون هو ذا القرنين[2].».

أمام هذه القصّة الثالثة يتّضح ذلك النّقص في القراءة لدى مجموع المفسّرين، على مختلف مذاهبهم وأزمنتهم بمن فيهم المعاصرون، ويبرز الميل إلى تعويض هذا العجز الأوّلي، في عمليّة نقل سيكولوجي، بتقديرات وحسابات لا عمل لها غير تحويل زوايا الرؤية لدى من أراد القراءة. بدأ الأمر بتحذيرنا منذ البداية من أن نتّخذ من هذه الشخصيّة الوثنيّة عبدا اصطفاه الله وقال إنّه (مكّن له في الأرض)، تماما كما قال عن يوسف الذي ولاّه على خزائن مصر.

وعند تفحّصنا لهذه القصّة القرآنية تبقينا العناصر التي تشكّلت منها على يقين من أنّ المعنيّ هو الإسكندر المقدوني. خلال السّرد يعمد القصص القرآني إلى التقاط ما تناثر من المأثور الأسطوري لدى الأوساط الشعبيّة آنذاك ليعيد بناءه على قاعدة المجاز، في عمل لا يجيد تدبيره غير

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت 1982، المجلّد 2، ص 73.
(2) أبو الفداء عبد الله القاضي، من حواشي كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 214.

الله، الأمر الذي تكرّر استعماله في القرآن وصار مألوفا. حديثنا هنا عن رواية منحولة نسبت زورا إلى كاليستينس الوزير المؤرّخ في بلاط الملك المقدوني.

لقد بينّا في عمل سابق[1] المقصود تحديدا من هذا الّذي أطلق عليه القرآن لقب ذي القرنين، حيث أثبتنا من خلال نصّ لبلوطارخس، وكذلك عبر كتاب سيرة الإسكندر، المنسوب زعما إلى كاليستينس، كيف أنّ آمون الإله المصري الّذي ألّه الإسكندر ومنحه أبوّته كان قد ظهر له حسب إفادة كاهن النّذر في معبد واحة سيوه على شكل كبش. من خلال أدقّ تفاصيل هذه القصّة، يمكننا تقدير المدى الذي وصل إليه النثر القرآني في هذه الرواية، عند اعتماده على تقنية تجمع شتات خرافة شعبيّة، سُخّرت لخدمة العمل المجازي الصالح المنوط بالله القادر وحده على تدبّر الأسطورة. لنأخذ مثلا ما بدا إدماجا غريبا لحكاية يأجوج ومأجوج في معركة جمعتهما بذي القرنين وانتهت بهزيمتهما ليسترجع القوم المسالمون أمنهم بعدها. لجأ التّفسير القرآني في ذلك إلى الإرثين اليهودي والمسيحي لإعطاء تأويل حظي بقدر كبير من الإجماع. غير أنّه معلوم لدى المفسّرين المسلمين أنّ ذلك الإرث القصصي قد تحدّث عن بعض من قوم يأجوج كانوا يسكنون بأرض دُعيت ببلاد مأجوج، ولم يتحدّث البتّة عن مجموعتين كانتا تعيشان جنبا إلى جنب في مكان ما. وقد انفردت النسخة اليونانية عن قصص العهد الجديد في ذكر مجموعتين متمايزتين كانتا تُدعيان بيأجوج ومأجوج، تماما كما جاء في القرآن. لكنّ الرّهان الذي تحمله هذه السورة قد اكتسى أهمّيّة تفوق ما أتينا على ذكره إذا أردنا التعمّق في فهم الرّسالة القرآنية.

حين أعلن القول المنزّل محمّدا خاتم الأنبياء والمرسلين، لم يبق

---

(1) انظر عملنا: القرآن، قراءة أخرى وترجمة أخرى (بالفرنسية) دار لوب- البرزخ، 2001.

هذا القول داخل المساحة التي أتى النبيّ على غلقها حال إنهائه للعهود النبويّة. وإذا اعتمدنا على هذه السورة يُلزمنا القول القرآني بالانخراط في زمن انحسر فيه التنزيل السماوي ليُخلي المكان إلى الإنسان الذي بات وحده القادر على رسم مساره. وهكذا ليس هناك أنسب من نموذج الملك الفيلسوف، كما صوّرته جمهوريّة أفلاطون، يصلح لاتّخاذه قدوة ومثالا في أزمنة لم يعد فيها رسل الله موجودين بين البشر. ويظهر ذلك على نحو جليّ في سورة الكهف حين خيّر الله ذا القرنين بين أمرين عند وصوله أمام قوم، امتنع القرآن عن وصفهم كما فعل لاحقا مع قوم آخرين، إذ قال له: ﴿... يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا[1]﴾. في هذه اللّحظة بالتحديد، وبانكفائها عن التدخّل في العالم بواسطة الرسل، تمتنع الألوهيّة عن الاستمرار في إدارة الحياة الأرضيّة لتسلّمها بأيدي من باتوا مزوّدين بعقلانية راشدة. أمّا عن اعتراض أولئك المؤمنين بالعقيدة الإسلامية ويأبون القبول باحتمال أن يتمتّع وثنيّ بمنّة من الله في التمكين له في الأرض حال انقضاء زمن النبوّات، كما جاء في النصّ صراحة، فيُردّ عليه من جانبين اثنين. أوّلهما لا يسع المفسّر التقليدي معرفته، وجاء على لسان بلوطارخس الذي يميل إلى البرهنة على قرب الإسكندر الشّديد من عقيدة التوحيد بما يظهره حقيقة كرجل مؤمن بالله الأحد، إذ يقول: «لقد حسب أنّه رسول من الله بُعث لينظّم كلّ شيء ويحدث تغييرا بكلّ ما يوجد في الكون. كان يريد أن يخضع الكون كلّه لنمط وحيد في الإدارة. وحين أُلّه، لم يكن يعتقد بأنّه إله، فكان يمازح هيفايستيون بهذا الأمر[2].»

أمّا الجانب الثاني في الردّ على اعتراض مؤمن قد يغضب لسماع حديث عن ملك مرسل من الله، فقد جاءت به الأخبار العربية القديمة

(1) سورة الكهف، الآية 86.

(2) بلوطارخس، حياة الإسكندر، 5، 25.

التي لا تقدّر إلا بقيمتها الأدبيّة وكانت بذلك خارجة عن المؤسّسة المعنيّة بالتّفسير. كثيرا ما تحدّثنا عن مثل هذه الاختراقات كي نبيّن ما تجاسرت عليه الأخبار غير المُدرجة في القائمة التّفسيرية في تخطّي حواجز تُوهم الموروث وحده بأنّها مآزق. ففي ما سنورده عن أبي حيّان التوحيدي، العارف المتمكّن بالقرآن، ما يبيّن في القول المنزّل نفسه أسباب إرسال الله ملوكا ليسوا بالأنبياء، إذ يقول: «لأنّ الشريعة سياسة الله في الخلق، والملك سياسة النّاس للنّاس، على أنّ الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة، والملك مبعوث، كما أنّ صاحب الدين مبعوث، إلا أنّ أحد البعثين أخفى من الآخر، والثاني أشهر من الأوّل. قال، أطال الله بقاءه، كنت أحبّ أن أعلم من أين قلت: إنّ الملك مبعوث أيضاً؟ فإنّ هذه الكلمة ما ثبتت في أذني قطّ، ولا خطرت لي على بال؛ قلت: قال الله عزّ وجلّ في تنزيله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ بَعَثَ لَكُمۡ طَالُوتَ مَلِكٗا﴾. فعجب وقال: كأنّي لم أسمع بهذا قط.[1]».

لا بدّ لتلك القراءة الأخرى التي رأينا ضرورة في قيامها وتسليطها على القول المنزّل، أن تقطع مع «هستيريا» الشروح والتبريرات الطريفة التي استولت على التّفسير حال جعله مؤسّسة كهنوتيّة خُصّت وحدها بقراءة القرآن مع بداية القرن الثالث الهجري.

جدير بأيّ قارئ يتناول القرآن من المعاصرين، وفي ما يتّصل بمسألة الخلاص البشريّ كما بمسائل أخرى ذات علاقة بالرّسالة الدينيّة، أن يتأمّل في هذه الّتي تعدّ من أندر الروايات العربيّة القديمة وقد صيغت بأسلوب من المجاز اليسير. تبيّن هذه القصّة أنّ العلم بحدود العلم ذاته هو أحد أرقى أشكال الحكمة. ونشير هنا إلى أنّ هذه الحكاية أُخذت من نصّ عن

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المجلّد 2، ص 33.

الخيال والأساطير الهندوأوروبية في عمل أصدره جورج دوميزيل: «الشيخ محمد بن علي هو أخ للرّجل المعروف المسمّى بالخضر الّذي أفلت من الموت ليعيش في الخفاء. يملك هذا الشيخ بعضا من المخطوطات الثمينة التي أمر صاحبه أبا بكر بالذهاب لإلقائها في نهر جيحون. قرّر أبو بكر الاحتفاظ بها لاحتوائها على أقوال في الله أثارت فضوله، فأخذها معه إلى منزله وقال لشيخه إنهّ أنجز المهمّة التي كلّفه بها.

سأله الشيخ قائلا:

- وماذا رأيت؟

- قال: لا شيء.

- هذا يعني أنّك لم تقم بما أمرتك به. فعد إذن وألقها في الماء.

استسلم أبو بكر لأمر شيخه، وما إن ألقى بالشيء حتّى فُتِحت ثغرةٍ في النهر وظهر في الأعماق صندوق وقعت فيه هذه المخطوطات، ثم أُقفل الصندوق من جديد وعاد النهر إلى حاله الأولى. وعند عودته ترجّى شيخه بأن يفسّر له ما حصل. فأجابه قائلا:

- لقد ألّفت نصوصا صوفيّة لا يقوى العقل البشري على فهمها. وحين طلب أخي الخضر إليّ أن أمنحه إيّاها، استلمت الصندوق سمكة وأمر الله المياه بأن تحمله إلى أخي.»[1]

(1) جورج دوميزيل، نسيان الإنسان وشرف الآلهة، غاليمار، 1985، ص 239.

الخاتمة

النَثر الأسير

ما السّرّ في أن يُقال في لغة العرب، القدامى منهم والمعاصرين، عن الوحدة الشعريّة «بيتٌ»، يُقام ويُرفع أينما حلّ صاحبه وارتحل في عراء الصحراء؟ فإن كانت هذه الأمّة المولعة بالمرادفات - كما يُفترض بكلّ ناطق بهذا اللسان أن يُدرك ذلك - قد أطلقت على المنظوم في جملته لفظا وحيدا هو «قصيدة»، أو قصيد، أيّ غاية يراد بلوغها، فإنّ للبيت معنى المسكن أيضا. تُمعن هذه اللّغة في التهذيب الدلالي، ولا تكتفي بذلك التفريق في المعنى، بل تُفرد لتلك الوحدة الشعريّة كلمة «أبيات» كصيغة جمع لا يصحّ إطلاقها على ما يُراد به «المساكن» إلا تجوّزا لا اصطلاحا. ويُقال عن الوحدة العروضية وتدٌ (نسبة لوتد الخيمة)، وعن حرف القافية رَويٌّ (وفيه معنى السقاية بالماء).

لكن لماذا حُرمت ظاهرة النثر الأدبي العربي من هذا الثراء الدلالي، ليُخصّص لها لفظ هزيل يفيد التناثر والتشتّت والتبعثر؟

للحديث في ذلك كان علينا المخاطرة بالإجابة عن تلك الأسئلة غير المسبوقة فبدأنا بعرض هذا النصّ الوجيز المأخوذ من إحدى روائع الأدب العربي القديم: «وحدّثنا أبو بكر بن الأنباري قال حدّثني أبي قال

حدّثني عبد الله بن عمرو بن عبد الرحمن الورّاق قال حدّثنا المفضّل بن حازم قال حدّثنا منصور البرمكي قال: كان لهارون الرشيد جارية غلاميّة - يعني وصيفة على قدّ الغلام - وكان المأمون يميل إليها وهو إذ ذاك أمرد، فوقفت يوماً تصبّ على يد الرشيد من إبريق معها، والمأمون جالس خلف الرشيد؛ فأشار المأمون إليها كأنّه يقبلّها، فأنكرت ذلك بعينيها، وأبطأت في الصبّ على مقدار نظرها إلى المأمون وإشارتها إليه؛ فقال الرشيد: ما هذا؟ ضعي الإبريق من يدك، ففعلت؛ فقال: والله لئن لم تصدقيني لأقتلنّك، فقالت: يا سيّدي، أشار إليّ عبد الله كأنه يقبّلني فأنكرت ذلك؛ فالتفت إلى المأمون ونظر إليه كأنّه ميّت لما دخله من الجزع والخجل، فرحمه وضمّه إليه وقال: يا عبد الله، أتحبّها؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين؛ قال: هي لك، قم فادخل في تلك القبّة، ففعل؛ ثمّ قال: هل قلت في هذا الأمر شعراً؟ قال: نعم يا سيّدي، ثم أنشد:

ظَبْيٌ كَتَبْتُ بِطَرْفِي ... مِنَ الضَّـمِيرِ إِلَـيْه
قَبَّلْتُهُ مِـنْ بَعِيــدِ ... فَاعْتَلَّ مِـنْ شَـفَتَيْـه
وَرَدَّ أَخْـبَـثَ رَدٍّ ... بِالكَسْرِ مِنْ حَاجِبَيْه
فَمَا بَرِحْتُ مَكَانِي ... حَتَّى قَـدِرْتُ عَـلَيْه[1]»

لا يُعدّ هذا المقطع، وكغيره من النّصوص العربية القديمة في مجملها، كتابة بمعناها الأدبي، بل إنّه استحضار لما قيل شفها وتأدية لأمانة ظلّت تحفظها المسامع، وهي التي كان يمكن أن ترعاها الذاكرة الجماعية وتستمرّ الأفواه في تناقلها.

اتّخذ النّاسخ هذا القرار ولم يكن ليطلعنا على دوافعه في ذلك، وهذا النّاسخ كثيرا ما يعيّن المؤلفَ بضمير الغائب بوصفه آخر حلقات النقل

(1) «كتاب الأمالي»، الجزء الأول، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص225-226.

الشفوي، وينتهي بتثبيت مشاع القول على المساحة المخطوطة.

وليست حال مؤلّفنا أبي علي القالي نفسه بأقلّ غرابة من حال ناسخه، فقد عرف باستقامته، وكان من الأدباء الذين لا ينتظرون أجرا على ما يكتبون، رغم سخاء الحكّام ورعاة الأدب. يرى فيه ابن خلدون إحدى المنارات الأربعة الممّثلة أيضا بابن قتيبة والجاحظ والمبرّد...هو أرميني المولد، أمضى شبابه في بغداد حيث بلغ عطاؤه الأدبي ذروته، ثمّ توفي في الأندلس. وفي هذه الأرض دعاه عبد الرحمان الثالث المعروف بالمنصور إلى مجلسه الفاخر لينضمّ إلى بطانته.

هم شخوص ثلاثة (الخليفة وابنه والخادمة) جديرون بأن ترسم ملامحهم أنامل شهرزاد، أيقونة الحبك القصصي والقول الموارى. لكن لن يعترضنا في هذه الرواية ما يشبه أقاصيص ألف ليلة وليلة، بل ما خُطّ من حلم لم يزل حينها جاريا. حركة واحدة كانت كفيلة بتسيير المشهد: يدان ممدودتان للاغتسال، سيّان إن كان ذلك وضوء أم بدافع الضجر أم للتخلّص من بقايا طعام، أم أنّ له علاقة بعادة الحاكم بيلاطس البنطي في غسل يديه، تظاهرا ببراءته من دم المُتّهم المُقاد إلى الصّليب. ليس في الرّواية ما يوحي بأنّه مشهد واضحة معالمه، لا شيء سوى ظلال ترسم تقاطيعها الحروف لتعرضها على عين القارئ وتمنحه القدرة على تبصّرها.

يميل الخليفة من على ديوانه في انحناءة متصلّبة كتصلّب خطّ الماء الذي تسكبه على يديه جارية شابّة تجمّدت قبالته إجلالا وخشية، فكانت في ذلك المشهد السّاكن الوحيدة في حراكها المحكوم أصلا بمشيئته. وبعيداً عن هذه الخلوة التي جمعت الخليفة بأدنى رعاياه منزلة، يقف بِكْرُه[1] المأمون، أحبّ أبنائه الثلاثة الذين تولّوا الخلافة من بعده، وكان

(1) يقر مؤرخون مثل الطبري واليعقوبي وابن الأثير بأنه ابن الرشيد البكر، خلافاً لبعض الروايات التي تقول بأن أكبر الإخوة سنّا هو محمد الأمين الخليفة الذي أطاح به المأمون ذاته.

لم يظهر حينها بعد كأحد أبطال سلطة الإخضاع التي يعرضها هذا المشهد.

نكاد نسمع خرير السيول البلّوريّة المترقرقة على إيقاع تتخلّله بين الحين والآخر وقفات طويلة، وتخترق الأصابع المتشابكة ثمّ ترتطم في نغمات هوجاء بقاع حوض معدني. يكاد هذا الصوت يصرف الأذهان عن ذلك الرجل الصامت الذي ارتسم في ذاكرة كلّ رجالات العلوم والآداب كألمع أمراء العرب.

- **كتابة الظهور**

تفصل القصّة المأمون عن تلك الخلوة وعن كل ما ازدانت به قصور السلاطين من تحف وثرايا وقبب وأعمدة رأى الراوية ضرورة في تجنّب ذكرها. بقي الفتى على هامش ذكر هذه التفاصيل البلاطية التي سلبت القصّة ديكورها، وذلك الخرير الذي لا يخترق ظاهر المخطوط، وأُقصي عن مكان لم يكن ينتمي إليه، فتاه فيه بحثا عن الخروج منه كما يتيه الحدث الآرِق في ذلك الصّوت المنبعث من غرفة الأبوين.

بدا الفتى مع ذلك متحيّنا، مثلنا، أوان انفجار صمت آخر لا يتحقّق إلاّ في الكتابة، وكان في هذه القصّة أوّل من خطّت يمينه حلما راح يفكّ بنفسه رموزه في جوانبها التي تعنيه، قبل أن يلفّه بألغاز حلمنا نحن، تلك التي لا يزال العرب إلى اليوم عاجزين عن استجماع شظاياها وإعادة تركيبها.

في دفعة واحدة من الكلمات، تفجّرت في النصّ لغة الأعين بحملقة سابية تهزّ الفرائس، وتسترق النظر محلّقة فوق ظهر الأب المائل الذي يكاد ينتصب، ليرّق لها أخيرا قلب الفتاة. حاولت هذه الجارية مغالبة نوازعها

أنظر الطبري «تاريخ...» الجزء العاشر، ص49، المطبعة الحسينية المصرية، وابن الأثير «الكامل في التاريخ»، الجزء الخامس، ص278، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، وأخيراً اليعقوبي «تاريخ»، الجزء الثاني، ص407، دار، بيروت، 1970.

وتأدية دورها في مشهد ظلّ يهتزّ إلى أن تيقّنت أنّها المقصودة بنظرات تطفح عشقا وصبابة.

وها أنّ الحكاية تنقلب إلى حلم يُخطّ وقت حدوثه. إذ أعلن الكاتب من البداية، وبعد الفراغ من العنعنة، عن عزمه جمع شتات الرؤيا في إبّانها، في عمل يشبه تدوين محضر اجتماع. مع انطلاق السّرد، وفي إشارة إلى الجارية مجهولة الاسم، يذكر الكاتب كلمة «غلامية»، قائلا: «يعني وصيفة على قدّ غلام»، هنا تقمّصت هذه الشابّة هويّة أمّ المأمون، الجارية الرومية[1] الغامضة التي استُقدمت من خراسان لتكون سرّيّة الرشيد، «وماتت أثناء وضع ابنِها الوحيد» المأمون. لم يذكر الرواة تلك المرأة سوى بلقب «مَراجل» الذي عرفت به وكان لفظا مرّكبا من كلمتي «مرأة» و«رجُل»، أي الخُنثى!

وها أنّه أُريد «للسّاكبة» الصغيرة، في هذا المشهد وحال ظهورها، أن تتقمّص دور المجاز نحو عودة الآلام. فكيف يمكن لقارئ في عصرنا ألاّ يرى عبر نظرة الفتى الثّاقبة صورة ضائعة عن أمّ لم يعرفها، كانت قد نُزعت عنها الحياة في لحظة وهبت فيها حياة أخرى لمن أصبح بعدئذ مؤسّس المراصد الفلكيّة، والذائب في فكرة الإله العليّ الذي لا تدركه الأبصار، وباعث مجامع الفكر الرّفيع، فكر اليونان؟

- أجزاء القصة الثلاثة

جاء في الجزء الأوّل من هذه القصّة - والعهد على الراوي - أنّ الفتى كان مغرماً بتلك الجارية منذ صغره، كما تدلّ عليه عبارة يميل إليها وهو إذ ذاك أمرد»، أي زمن وقوع هذا الحدث.

---

(1) أنظر ابن حزم، «أمهات الخلفاء»، الطبعة الثالثة، دار الكتب الجديدة، بيروت، 1980، ص20.

وورد الجزء الثاني بهذه الصياغة الغريبة بعض الشيء: فوقفت يوماً تصّب على يد الرشيد من إبريق معها...»، كان يمكن أن يقف المؤلّف عند كلمة «إبريق» دون إضافة الظرف لكنّه تعمّد ذلك لغرض لا أحد يدرك مغزاه غيره. كيف لنا أن نستبعد لجوء شخصية الخادمة الغلاميّة إلى لعب دور تحوّلت به فجأة، في نظر الصبيّ، إلى مَراجل، أمّه التي بُعثت من جديد لتقف بكلّ ثقة أمام زوجها؟ ينقلب الموقف الذي لم يكن يصوّره، في الجزء المنصرم، سوى مشهدٌ اعتيادي تجاورَ فيه الخليفة مع إحدى خادماته: نهضت هذه المرأة وفي يدها الإبريق وأخذت تنظر إلى «ابنها» وهو يحدّق في عينيها، فقامت أوّلا بإيقاظ هذا الأمير الصغير من غفوته، لتثير بعدها ابتهاجه. واستمرّت على تلك الحال، وقطعت خلوتها مع الأب بحرمانه من تلك المتعة النّديّة، ثمّ انضمّت إلى الطفل لتستسلم أخيرا إلى حرارة قبلته.

هنا يشعر النّاثر هو الآخر بالبهجة نفسها، إذ أوقف اللّقطة بجملة توسّطتها عبارة «على مقدار» ليتوازن فيها مشهدان، نظرة الأمّ المغيثة والإبطاء في الصّب. على أنّ في هذه الكلمة الأخيرة توْريَةً قد تحيلنا إلى معنى الصبابة، وبذلك توشك الجملة على حمل مدلول الإبطاء في الالتحاق بالعاشق المولع.

وفي اللّقطة الموالية يرجع الشخوص الثلاثة إلى الواقع في مشهد قد يُراد به النّأي عن منزلق خطير تسوده المتعة الخالصة. ثمّ تعود الخلوة الثنائيّة ويختفي الفتى من جديد ليعاوده القلق والوجل. لم يكن في الحوار الذي جمع الخليفة المغتاظ بجاريته ما يمكن أن يُعدّ إهانة أو عنفا مفرطا قد صدرا عنه، بل كان انفعالا مشروعا شبيها بذلك الذي يحدث عادة بين شريكين أو زوجين. ولئن تنازلت هذه المرأة الشابّة بمناداته بالسّيد، وهو ما يمكن أن يبدر عن أيّ امرأة عند مخاطبتها لزوجها المتغطرس،

فقد تداركت الموقف حين دعت الأمير الصغير باسم عبد الله كما جرت مناداتها من قبل عائلته، وفي ذلك أيضا ما يجعله وأباه مساوييْن لها باعتبارهما عبدين كسائر عباد الله الأحرار. وحين أغفلت الجارية تسمية الفتى بالمأمون، حوّلت هذا الجزء الثالث إلى مشهد جدال عائلي انتهى على نحو رمزي لغير صالح الرشيد، ففي أعقاب هذا الذي يشبه المنازلة («الحقيقة أو الموت»، هو ذا الخيار الذي وضعه الخليفة المتمسّك بعرشه، وكأنّنا بهذه الغلاميّة تجيب قائلة «ها هي الحقيقة، أمّا الموت فإنّني ميّتة لا محالة!»)، وبعدما عرفت ابنها ودعته باسمه الذي سُمي به عند ولادته، دون الدّنوّ منه، مكّنت الفتى، ومن حيث لا يشعر، من إخراج أبيه من حالة الشبق الطفولي وأعادت إلى الوالد، في الآن معا، دوره في الحماية كقوقعة دنت لحظة فقصها. عندها، أخذت القصّة في دفع هذا الأب الجديد نحو التنازل عمّا جُحد عنه لفترة وأثار غضبه: استعاد الإبريق وظيفته كمجرّد إناء، ولم يعد ثمّة رهان من ورائه.

- الإسهاب الضروري

هنا يتوقّف ما كتبه القالي عن اجتذاب القارئ في ثنايا حلم ظلّ يُعدّ إلى اللّحظة حديثا عن سيرة. وفي هذا الذي كُتب ما سيجعلنا، نَحن القرّاء أنفسنا، ننخدع ونهيم في ما عمل المكتوب على إخفائه.

لم يكن هارون الرشيد ينظر في البداية إلى شيء آخر غير يديه المبلّلتين، ثمّ عاد وتوجّه إلى الجارية خلال نزال مميت بُعثت منه امرأةٌ، هي الأمّ والزوجة. التفت وراءه لينظر هذه المرّة إلى ابنه، ذلك الذي وُلد في يوم الجمعة الموافق للخامس عشر من أيلول/ سبتمبر سنة 786 وكان يوم استلامه العرش، وكان ذلك في ما سُمّي بليلة الخلفاء الثلاثة، وهي الليلة التي شهدت أيضاً مقتل موسى، أخ هارون الرشيد، على إثر خنقه

بوسادة وضعتها والدته على وجهه، وكان قد مضى عام فقط على حكمه.

في ذلك الانقلاب المفاجئ في موقف الرشيد ما يثير ارتيابنا من جانبين. أوّلا لا يعقل أن يصدر عن أب عربي، فضلا عن كونه مسلماً، في أوائل القرن العاشر، ردَ فعل مماثل بعد معرفته بأسباب ما حصل مع الجارية، ولاسيّما إذا كان شخصا ورعا. يقول المؤرخون بأنّ الرشيد قد أدّى فريضة الحجّ في عشر مناسبات، رغم ما عرف عن عهده من ملابسات وقلاقل. كان يتصدّق يومياً بألف درهم، «يأخذها من ماله الخاصّ، ويصلّي مائة ركعة في اليوم»، كما أكّد على ذلك الطبري[1].

ثانيا، هناك انتقال حقيقي شهده الأب: أمام الخجل والجزع الذين بديا على وجه ابنه الذي ضبطه متلبّساً بارتكاب معصية، يُحوّل النّصُ الأبَ إلى أمٍّ: ففي فعل «رَحِمَ» جناس مع كلمة «رَحم» المرأة. فضلا عمّا تبعه في قول، «ضمّه إليه» الذي يُرى فيه عادة فعل تأتيه الأمّ. خلال ذلك الموقف نفسه الذي أظهره النصّ في شكل درس اعتيادي في التربية الجنسيّة، تختفي الشريكة المعروضة على أنّها طرف في ذلك الحفل: «قم فادخل في تلك القبة!» أراد هارون الرشيد بذلك أن يصلح ما قد أفسدته ردّة فعله، فأكّد على أنّه هو نفسه من أصابه الخجل والجزع وهو الخليفة الذي ظلّ مجده يطفو على سطح الأحلام العربية النّساءة.

كان كلّ مثقّف أو مؤرّخ عربي على علم بتلك النجاسة التي يسعى الرشيد دائما إلى التطهّر منها، بماء الوضوء، وأيضاً من خلال سياسة هروب تترجمها المعارك التي يقودها بنفسه في كلّ أرجاء الإمبراطورية الشاسعة، وكذلك من خلال ما عُرف عنه من هُجاس ديني لا يتناسب مع حالة البذخ المفرط المحيط به. هذا هو نوع الأب الذي سيعلن المأمون

---

(1) الطبري، «تاريخ..»، المصدر السابق، الجزء العاشر، ص110.

القطع معه. فجُلّ ما كان يأتيه هذا الابن، الذي ظلّت ملامح وجهه تخدع الوالد وتوهمه، من حركات وأفعال أحصاها المؤرّخون مقارنين بين عهدي الخلف والسلف، تشير إلى تناقض صارخ بين الشخصيتين. ولئن اعتلى الرشيد سدّة الخلافة بفضل جريمة ارتكبتها أمه خيزران في حقّ ابن لها - وقد بارك ذلك الجرم ثمّ نسيه -، فإنّ المأمون قد عدل عن منح ولاية العهد لشقيقه الأمين الذي طالما احتقره. وما إن ترسّخ في الحكم حتّى عيّن شقيقه الآخر المعتصم ولياً للعهد، مخالفا وصيّة أبيه، ومقصيا بذلك أبناءه الذكور وعددهم ستّة عشر! كان الرشيد قد أعدم جعفر البرمكي، صديقه الوفيّ ووزيره، لدواع ما زالت مجهولة، ممثّلا بجثّته المقطّعة إلى ثلاثة أجزاء وناشرا أشلاءها على ثلاثة جسور في بغداد لمدّة عام. فيما تنقل الروايات عن المأمون قيامه بجلسات كان يراجع خلالها أحكاما طفيفة قضت بجلد أناس استُضعفوا واتّهموا ظلما. فكان يدين القاضي بجملة من الأخطاء الشرعيّة وينتهي بوصمه بالجهل والظلم. وإذا كان الرشيد قد أجبر رعاياه من أهل الكتاب، على حمل إشارات تميّزهم عن غيرهم عندما أصبح عاجزاً عن بسط المراقبة على حدوده مع بيزنطة، فقد منح المأمون، ورغم معاركه الدائمة مع القسطنطينية، كلّ جماعة تضمّ ثلاثين شخصاً من غير المسلمين الحقّ في ممارسة قوانينهم وأعرافهم الخاصّة بهم.

هنا تنتهي جولتنا التي قد تمكّننا من فهم لغز النثر عند العرب، والإجابة عن السؤال الذي طرحناه حوله في مُستهلّ خاتمتنا هذه.

تقف هذه الحكاية القصيرة التي أوردها القالي عند ذلك الطلب الغريب الصادر عن الأب: «هل قلتَ في هذا الأمر شعراً؟». لم يكن هذا الشعر ليضيف شيئا عمّا أفادنا به النصّ نثرا بديعا، وليست القصيدة التي طلب سماعها الأب غير تكرار لما قيل سلفا. بالنظر إلى هذه الأبيات التي أنشدها المأمون صغيرا، وارتجلها في أعقاب تجربة تعميد جنسي مريب،

نرى أنّ الموروث قد دأب على إنسائنا ما عمل هذا الخليفة المستنير في وقت لاحق على الانعتاق منه في ذلك الإرث الذي يحظر على الإنسان العربي المكوث طويلا في مساحة النثر. سعى المأمون جاهدا، وفقا لتلك الصورة التي رسمتها عنه الروايات، على تحريرنا من ربقة الشعر. فمنذ تولّيه الخلافة وكان عندها راشدا، لم تعد الأخبار تتحدّث عن وفود كبار الشعراء إلى مجلسه كما جرت العادة على عهد أبيه، إلاّ في مناسبات الهجاء التي كان يُتّهم خلالها شاعر بالسرقة الأدبية ويوصف آخر بالسماجة. لم يكن المأمون ليلتقي في منامه، حسب ابن النديم صاحب الفهرست[1]، بأبيه الفعلي، ذلك المؤتمن الضعيف على المساحة المحرّمة في القول، لكنّه نال شرف اللقاء بمثَله الحقيقي أرسطو الذي سعى إلى فرض تعاليمه طوال عهده، فراح، بدعم من هذا الأب المثالي، يحارب كلّ معتقد يقول إنّ «الله يتكلم ويكتب» ويصف ذلك بالكفر المبين.

لكن ما لبثت مساعيه أن منيت بالفشل نفسه الذي مُني به صغيرا كما ورد في رواية القالي. وبقي الله وسيظلّ وحده بيننا سيّد النّثر، وربّ هذا القول الذي لا تقيّده ضوابطنا نحن البشر، ذلك «المليئ بالوقار والظرافة»، كما يصفه أبو حيان التوحيدي[2]!

هنا يبلغ السائر المفترق ليفرّ من قدر رُسم لقول العرب وفكرهم ولم يحن بعد. ويبقى النثر بيتا مكينا لا يسكنه غير ناثر أوحد هو «الله». وعليه فقد صار لزاما على العربي المسلم إذا أراد الحفاظ على ذلك البيت، أن لا يتعدّى الحدود المرسومة له، وأن لا يبرح مساحة الشعر الشيطانية في صحراء تلتهم الآثار.

---

(1) محمد ابن إسحاق النديم، «الفهرست»، دار المعرفة، بيروت، ص339.

(2) أبو حيان التوحيدي: «الإمتاع والمؤانسة»، الجزء الثاني، تحقيق أ.أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص33.

فهرس المحتويات

للمؤلف

- **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة**، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1975
- **إلى ينابيع الفلسفة، قصيد بارمنيدس**، دراسة وترجمة من اليونانية القديمة، دار الجنوب تونس 1994
- **كتاب البيوع من موطإ ابن مالك**، ترجمة إلى الفرنسية، دار ميديا كوم للنشر تونس 1998
- **كتاب الإشارة في محاسن التجارة لأبي الفضل الدمشقي**، ترجمة، تقديم وحواشي للمؤلف وياسين الصيد، دار ميديا كوم للنشر تونس 1999
- **كتاب الأحلام الكبير لمحمد ابن سيرين**، ترجمة، تقديم وحواشي البراق، بيروت باريس، 1994. L'aube, 2005
- **القرآن، قراءة أخرى، ترجمة أخرى**، L'aube Paris. 2005، الجزائر البرزخ
- **أقوال النبي محمد، (بالفرنسية) تقديم وحواشي**، Actes Sud/ Sindbad ، باريس آرل، فرنسا 2002
- **أقوال الإمام علي، (بالفرنسية) تقديم وحواشي**، Actes Sud/ Sindbad ، باريس آرل، فرنسا 2003
- من هم الهمّج ؟ مسيرة مفكّر في الإسلام، L'aube 2005

- **طارق الليل، إسلام الأنوار العصيّ عن الإشعاع،** L'aube 2009
- **سوء التفاهم الكبير، الغرب أمام القرآن،** L'aube 2010
- **فلنتحدّث من الثورات العربية إلى الثائرين،** L'aube 2011

أعمال أخرى

- **باب الساحة،** رواية لسحر خليفة، ترجمة إلى الفرنسية، Flammarion 2000
- **بناية ماتيلد،** رواية لحسن داوود، Actes Sud 2002
- **يوم الدين،** رواية لرشاء الأمير، ترجمة إلى الفرنسية، Actes Sud 2008

أعمال تلفزية

- **محمد رسول الله،** عمل تلفزي بخمس ساعات، انتاج دار ARTE الفرنسية الألمانية، 2001
- **ليس بالخبز وحده نحيا،** عمل تلفزي بثلاث ساعات عن الصيام في الديانات السماوية الثلاث، 2004
- **مغامرة التوحيد،** انتاج وإخراج إيزي مورغنشتارن، 2008



يوسف الصديق

من مواليد مدينة توزر بمنطقة الجريد التونسية درس الفلسفة ثم واصل دراستها ثم درّسها بجامعة السوربون الباريسية وبمعهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (S.S.H.E) بالعاصمة الفرنسية كذلك. تتلمذ في المدرسة الصادقية وبمكتبة والده الشيخ الحفناوي الصديق حذو جامع الزيتونة حيث على صغر سنه التقى وحادث شخصيات فكرية كبيرة كالشيخين الطاهر والفاضل بن عاشور والشيخ مختار بن محمود والشاعرين مصطفى خريف والشاذلي خزندار والروائي الكبير الاستاذ البشير خريف وغيرهم، حفظ القرآن صبيا والأحاديث الشريفة والشعر العربي الكلاسيكي في هذا المكان الذي قل ما كان يفارقه

هل قرأنا القرآن؟

أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

كان لهذا الكتاب عند صدوره بالفرنسية سنة خمس وألفين عنوان آخر يمكن تعريبه حرفيا ب "انا لم نقرأ القرآن بعدُ". " Nous n'avons jamais lu le Coran "

ولقد لاقى هذا العنوان نجاحا كبيرا في الأوساط الناطقة بالفرنسية وتفاعلت معه ومع توافقه والمحتوى. ولئن بقي هذا المحتوى هو ذاته في هذا التعريب لم نغير فيه سوى بعض الهوامش التي لا طائل منها لقارئ عربي فإننا رأينا في إثبات هذا العنوان الجديد إشارة أدق وربما أعمق وأقل إستفزازا للقارئ العادي والأهدى للمقصد من هذا التأليف إذ نتساءل في هذه الظروف عن معنى عودة إسلام أو إسلامات متجلدة متصقعة حجبت أفق القراءة الحق أكثر من ذي قبل وأقامت دونها جدران التحجر والاستبداد بالفكر الأوحد الذي ركب التلاوة دون غيرها من استقبال النص المنزل لكي لا يعترف، إلا في التلاوة ذاتها، بالأمر الالهي الأول الذي أوحي إلينا عن طريق محمد ابن عبد الله (ص) : "اقرأ باسم ربك الذي خلق..." .

دار محمد علي الحامي
دار محمد علي للنشر
تونس
بريد إلكتروني: edition.medali@tunet.tn
موقع إلكتروني: www.edition-medali.com

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

12,000 د.ت

